

Christoph Peter Burger

Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ‚auxilium speciale dei‘ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini

1. Der Kontext

Die Untersuchung des Augustinismus im Spätmittelalter geht einem der Hauptströme des geistigen Lebens dieser Zeit nach und erhebt darüber hinaus die Vorgeschichte des Ringens um Augustin zwischen den sich bildenden Konfessionen des sechzehnten Jahrhunderts.

Gregor von Rimini, im späten Mittelalter der beste Kenner Augustins und einflußreiche Erneuerer von dessen antipelagianischen Impulsen, akzentuiert besonders in der Gnadenlehre scharf den Widerspruch zwischen Augustin und den zeitgenössischen Theologen. Im Zweiten Buch seines Sentenzenkommentars formuliert er zu den Distinktionen 26–29 des Lombarden drei Quästionen, die die Gegensätze präzise herausstellen. Er erhebt den Vorwurf, wenn diese zeitgenössischen Theologen dem Menschen zutrauten, aus natürlichen Kräften ohne besondere Gnadenhilfe Gottes moralisch gut handeln zu können, dann fielen sie in die längst überwunden geglaubte pelagianische Häresie zurück. Ja, sie irrten sogar schlimmer als der Erzketzer, wo sie sich von ihm abzusetzen versuchten¹. Sie hätten zu viel Vertrauen in die natürlichen Kräfte des Menschen, sähen nicht, wie schwer diese durch den Sündenfall geschädigt seien. Gregor fordert, wer von der Lehre des maßgeblichen Paulusinterpreten Augustin und der ganzen Kirche, die er aufzuzeigen beansprucht, abweichen wolle, müsse den Beweis antreten, daß er mit seinen Thesen nicht in Pelagius' Irrtum zurückfalle².

Bei seiner Beweisführung stützt Gregor sich auf Augustins antipelagianische Schriften. Eingehend spricht er über die Stellen, an denen auch Augu-

¹ Nunc secundo principaliter ostendendum est quod pars affirmativa quaestionis, videlicet quod homo potest ex suis viribus naturalibus absque speciali auxilio dei agere actum virtuosum seu, quod idem est, agere actum bonum moraliter, fuit unus de erroribus damnatis Pelagii; aut, si in aliquo discordat, in eo magis deviat a veritate quam dictum illius, ac per hoc concludetur quod ipsa a nullo catholico debeat sustineri (Greg In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 2; ed Trapp/Marcolino Bd VI 58, 17–22).

² Deberet ergo, qui vellet evadere quod probatum est, ostendere illud non fuisse de erroribus illius . . . (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 2 ad primam responsionem Adam; 61,6f).

stin – besonders in seinen antimanichäischen Schriften – so verstanden werden kann, als traue er dem allein von Gottes für alles Leben unentbehrlicher Hilfe (*influentia generalis*) unterstützten Menschen moralisch gutes Handeln zu.

Augustins ‚*Retractationes*‘ sind es dann in erster Linie, die Gregor zum Beweis dafür heranzieht, daß der Lehrer der Kirche sich auf die Notwendigkeit der Gnade festgelegt habe. Um den Gegnern auch die Berufung auf den Lombarden unmöglich zu machen, bespricht Gregor auch die bei diesem strittigen Stellen und nimmt den *Magister Sententiarum* für die eigene, auf Augustin gestützte Position in Anspruch.

Wiederholt sichert er sich gegen das mögliche Mißverständnis ab, die besondere Gnadenhilfe Gottes sei identisch mit derjenigen Hilfe, durch die alles Leben erst möglich sei. Ohne göttliche *influentia generalis* gäbe es keinen menschlichen Akt, kein Erkennen, Wollen, Tun³. Doch um einen moralisch guten Akt tun zu können, bedarf der geschädigte Mensch darüber hinaus jeweils neu eines *auxilium speciale*⁴. Gottes *influentia generalis* ist nötig, damit das *liberum arbitrium* überhaupt wirken kann. Doch da des Menschen freier Wille ohne Gottes *auxilium speciale* das Gute nicht wollen kann, so kommt, wenn dies fehlt, auch mit Unterstützung der *influentia generalis* nur das Böse zustande⁵. Gregor lehnt hier auch den schon von Pelagius vertretenen Gedanken ab, Gott sei allein deswegen als Urheber des guten menschlichen Handelns zu bezeichnen, weil er den Menschen geschaffen habe⁶.

Die Terminologie wechselt bei Gregor: Statt vom *auxilium speciale* kann er auch von *specialis dei gratia et influentia*⁷, von *gratia dei atque adiutorium*⁸, von *adiutorium gratiae dei*⁹ sprechen.

2. Der Forschungsstand

Einige besonders wichtige Arbeiten zum Thema sollen genannt und kurz gewürdigt werden, um bisher in der Forschung gesetzte Akzente zu verdeutlichen und die erneute Behandlung der Frage zu begründen. Kritische Anfragen an frühere Darstellungen müssen im Verlauf der eigenen Untersuchung begründet werden.

Friedrich S t e g m ü l l e r stellt sich die Aufgabe, darzulegen: „wie bei den Salmantizenser Theologen von Vitoria bis Bannes (*scil* Bañez) unter

³ art 1 concl 1–3 (24,11–19).

⁴ art 1 concl 1 (27,20–22).

⁵ art 1 concl 1 (29,14–21; 35,20–26; 38,1–3).

⁶ art 1 concl 1 (35,27–33) sowie art 2, secundo (59,12–14).

⁷ art 1, quinto (36,14).

⁸ art 1, quarto (26,13f).

⁹ art 2 (57,36/58,1).

dem Einfluß Caietans die Lehre von der gratia sanans bestimmt war durch die Auseinandersetzung mit jener Augustinusdeutung, die von Gregor von Rimini festgelegt und von Capreolus in den Thomismus rezipiert worden war¹⁰. Er räumt ein, daß Gregors *auxilium speciale* „nicht von vornherein mit der gratia sanans identifiziert werden darf“¹¹. Doch hält er an dem Schema gratia sanans – gratia elevans dennoch fest und vermißt einen *actus elevatus nondum meritorius* bei Gregor¹². Laut Stegmüller braucht der Mensch das *auxilium speciale* deswegen, weil sein Wille als geschöpflicher gottfern und infolge von Gottes Transzendenz unfähig ist, zu Gott vorzudringen¹³. Damit hebt Stegmüller allein die Unfähigkeit des Willens über Gebühr hervor – sind doch auch das Erkennen und die Fähigkeit zum Tun geschwächt, und dies eben nicht der Geschöpflichkeit, sondern der Sünde wegen.

Stegmüller rekonstruiert ferner zu Unrecht eine Entwicklung innerhalb der Lehre Gregors vom *auxilium speciale*: Gregor habe das *auxilium speciale* zunächst als eine gratia sanans naturam vulneratam, dann aber als eine gratia ‚sanans‘ naturam puram verstanden¹⁴. Hier zeigen sich die Folgen seiner irrigen Annahme, unter dem ‚homo in praesentistatu‘ sei der Mensch ‚in statu naturae purae‘ zu verstehen¹⁵. Wäre das der Fall, so müßte alles schon für Adam vor dem Fall gelten, was Gregor über die Schwäche des gefallenen Menschen aussagt. Doch ist der homo in praesentistatu bei Gregor eben der Mensch nach dem Sündenfall, der die Schwächung seines Erkennens, Wollens und Fähigseins zum Tun als Folgen der Sünde zu tragen hat.

In der Lehre von der Eigenart des moralisch guten Aktes sieht Stegmüller die Wurzel, aus der Gregors Aussagen über die Verletzung der menschlichen Natur herauswachsen¹⁶. Stattdessen wird man sagen müssen, Gregor

¹⁰ Friedrich STEGMÜLLER, *Gratia sanans*. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule. In: Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresgesellschaft zum 500. Todestage des heiligen Augustinus. Herausgegeben von Martin Grabmann und Joseph Mausebach. Köln 1930, 395.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd 397.

¹³ Ebd 396. – Die Notwendigkeit des *auxilium speciale* für den unwissenden Geist (ebd 400) und für das moralisch gute Handeln (ebd 395) werden von Stegmüller vergleichsweise knapp behandelt.

¹⁴ Ebd 396. – Nach GREG In 2 Sent dist 7 bedürfen aber schon die Engel im Urstande zur Gottesliebe einer besonderen Gnadenhilfe. Damit fällt die Entwicklungshypothese (so schon GUMPEL – unten Anm 23 –, 575 Anm 26).

¹⁵ Ebd 398 Anm 11.

¹⁶ Ebd 400: „Weil Gregor schon für Adam die Notwendigkeit des *auxilium speciale* annahm, und weil er andererseits jetzt ein größeres *auxilium* annehmen wollte, so mußte er auch eine positive vulneratio zur Begründung dieses Unterschiedes lehren. Gregors Vulnerallehre ist also nicht eine Wurzel, sondern eine Folgerung aus seiner Lehre von der Eigenart des moralisch guten Aktes“.

sei, an Augustin geschult, zu einem geschärften Sündenbegriff gelangt. Man wird dann auch Stegmüllers Kritik an Gregors Definition des moralisch guten Aktes überprüfen müssen¹⁷.

Vier Jahre nach Stegmüller widmet Paul Vignaux Gregor von Rimini fünfunddreißig Seiten seines Buches ‚Justification et Prédestination au XIV^e siècle‘¹⁸. Zutreffend hebt er wiederholt Gregors antipelagianische Stoßrichtung hervor. In flüssiger Darstellung, die in den Anmerkungen stets durch die wichtigsten Texte untermauert wird, legt Vignaux die Grundzüge von Gregors Lehre von der Notwendigkeit des *auxilium speciale* dar. Freilich kommen in seinem Zusammenhang einige Probleme naturgemäß nicht zur Sprache wie etwa der Unterschied zwischen *opera pertinentia ad bonitatem vitae naturalis*, *opera bona ex genere vel ex officio* und *actus moraliter boni*. Auch die zentralen Termini *natura* und *auxilium dei speciale* werden nicht eigens erläutert.

Im gleichen Jahr behandelt Martin Schüler in einer Monographie Gregors Lehre von Prädestination, Sünde und Freiheit¹⁹. Eindringlich bringt er die Bedeutung Augustins und des Nominalismus' für Gregor zur Sprache²⁰. Er vergleicht die Aussagen über den *habitus* bei Gregor mit den entsprechenden Thesen von Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Adam Wodeham²¹. Lange²² und Gumpel²³ haben eine Reihe von Fehlern in Schülers Buch aufgewiesen, die dessen Wert jedoch nicht entscheidend mindern können²⁴.

Im Jahr 1961 erscheinen erneut zwei wichtige Arbeiten zum Thema. Gioele Schiavella vergleicht Gregors Aussagen über den moralisch guten Akt mit den ihnen entsprechenden Sätzen bei Petrus Aureoli, Du-

¹⁷ Ebd 397: „Gregors Nominalismus im Supranaturalen war also schuld, daß er den moralisch guten Akt mit dem schlechthin guten identifizierte und nun an den moralisch guten Akt derartige Anforderungen stellen mußte, daß sie nur mit Hilfe eines *auxilium speciale* erfüllt werden konnten“.

¹⁸ Paul VIGNAUX, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini (= Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, Vol 48), Paris 1934. – Vignaux bezieht sich allerdings nicht auf Stegmüller und knüpft auch nicht an dessen Forschungsergebnisse an.

¹⁹ Martin SCHÜLER, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini* (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Dritter Band), Stuttgart 1934.

²⁰ Ebd 159–164.

²¹ Ebd 160–164.

²² H. LANGE S.J. [Rezension zu Schülers Buch]. In: *Theologische Revue* 1935, 278–281.

²³ Peter GUMPEL, *Actus moraliter boni*. Ein Beitrag zu der Erkenntnis der Gnadenlehre des Gregor von Rimini († 1358). Diss (masch) Rom 1964, 75 Anm 26.

²⁴ Unvollkommene Übersetzung lateinischer Termini ins Deutsche verursacht leider bei Schüler zahlreiche altertümliche Wortbildungen, beispielsweise ‚quieszierend‘ (59), ‚kauerieren‘ (96), ‚deliberativ‘ (146), ‚distinkt‘ (147), ‚sanierendes Auxil‘ (161).

randus a Sancto Porciano und Wilhelm von Ockham²⁵. Bedauerlich ist die Nachlässigkeit beim Transkribieren der Originaltexte.

Gordon Leff veröffentlicht innerhalb dreier Jahre drei Beiträge über Gregor von Rimini. Hier soll lediglich sein Buch aus dem Jahre 1961 als die ausführlichste Darstellung kurz gewürdigt werden²⁶. Es ist wenig hilfreich, wenn er Gregor eine „traditionelle und dogmatische Sicht“ zuschreibt: Gregors kämpferischer Rückbezug auf den antipelagianischen Augustin, der ja auch erheblichen Widerstand auslöste, sollte so vergrößert nicht beschrieben werden. Leffs Hinweis auf Augustinbenutzung nützt wenig, wenn nicht das Spezifikum von Gregors Akzentsetzung innerhalb des augustini-schen Corpus hervorgehoben wird²⁷.

In wenig präziser Ausdrucksweise schreibt Leff, der Sündenfall habe laut Gregor dem menschlichen Willen Unkenntnis und moralische Schwäche zugezogen²⁸. Nicht der Wille, sondern eben das Erkennen ist unfähig, den Sünder zum rechten Tun anzuleiten, bevor noch der Wille in Aktion tritt. Ferner versäumt Leff, auf die Schwächung der Fähigkeit (potentia) hinzuweisen, das mit Gottes Hilfe Erkannte und Gewollte zu tun, die auch hierfür ein *auxilium speciale* erforderlich macht.

Leff greift fehl, wenn er ‚viator purus‘ so interpretiert: „rests within man’s power, provided that his will is pure“. Gregor spricht vom *homo viator*, dem lediglich seine natürlichen Kräfte zur Verfügung stehen, eben nicht vom reinen, sondern vom geschädigten Menschen: „Et intelligo sicut prius de voluntate viatoris puri“²⁹.

Es mag genügen, hier noch ein weiteres falsches *Résumé* anzuführen: „... it (*scil* acceptance) can apply to those who are not saved and who if they persevere in their present state, of grace or sin, will be awarded by God with that state eternally“³⁰. Der Text lautet vielmehr: „*Alio modo idem est*

²⁵ Gioele SCHIAVELLA, *L’atto morale e il fine ultimo nella polemica di Gregorio da Rimini*. In: *Augustinianum*, Vol 1, Rom 1961, 50–78.

²⁶ Gordon LEFF, *Faith and reason in the Thought of Gregory of Rimini (c. 1300–1358)*. In: *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol 42, Manchester 1959/60, 88–112. – DERS, *Gregory of Rimini: A fourteenth-century Augustinian*. In: *Revue des Etudes Augustiniennes*, Vol 7, Paris 1961, 153–170. – DERS, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961.

²⁷ “The resources of his (*scil* man’s) will and the nature of his actions unaided, had been clearly defined in authority, principally in the teachings of St. Augustine, and left little room for speculation; and Gregory, in basing himself upon them, adopted a traditional and dogmatic view of man’s fallen nature” (Tradition 168).

²⁸ “In Gregory’s view the main difference between man before and after the fall is twofold; first, the dependence upon a special aid from God, superadded to his general influence and habitual grace, for accomplishing good; second, the impairment of his will by ignorance and moral weakness” (ebd 169).

²⁹ Ebd 178; das lateinische Zitat in Leffs Anm 10: In 1 Sent dist 1 q 1 art 2 (ed 1522 fol 30P).

³⁰ Ebd 189; das lateinische Zitat in Leffs Anm 3.

(*scilicet esse deo carum et acceptum ad vitam aeternam*) quod esse in statu vel dispositione, in qua si perseveraverit, deus illi dabit vitam aeternam“³¹.

Einen weiteren gravierenden Fehler leistet sich Leff, wenn er habituelle und aktuelle Gnade einander zuordnet: “The habit is, in modern parlance, a sufficient grace, the source of the will’s inclinations; in order to translate them into an actual deed, a further, efficacious grace is required”³². In Wirklichkeit erwartet Gregor vom adiutorium speciale aber die Befähigung zum Erkennen, Wollen und Vollbringen des Guten. Es ist nicht etwa so, daß der Habitus den Willen vorbereitete, während das adiutorium speciale dann die Tat bewirkte. Im Zitat, das Leffs Darstellung zugrunde liegt, muß es statt „Unde de“ natürlich „Unde“ heißen³³.

Die Dissertation von Peter Gumpel³⁴, die ihr Thema im doppelten Sinne des Wortes erschöpfend behandelt³⁵, hätte bei dem aufgewandten Fleiß die für eine lange Zeit maßgebende Arbeit werden können. Doch mißt Gumpel die Ergebnisse Gregors an denen späterer Theologen, obwohl er sich der darin liegenden Gefahr bewußt ist. Er sieht Augustin als Gregors wichtigsten Gewährsmann, fragt aber nicht weiter, ob Gregor die antipelagianischen Schriften richtig verstehe und was das für die Beurteilung seiner Aussagen über moralisch gute Akte austrage³⁶.

Gumpel wirft Schüler vor, an der Frage vorbeigegangen zu sein, ob in jeder möglichen Schöpfungsordnung nach Gregors Meinung die Verpflichtung zur Gottesliebe um Gottes willen gelten müsse³⁷. Doch auch er selber hat hier keine klare Auskunft gegeben.

Da Gumpels Arbeit mehr als doppelt so umfangreich ist wie der Stoff Gregors, den sie auswertet, also nicht mehr übersichtlich genannt werden kann, müßte neben den Gliederungen, die im Verlauf der Arbeit auch wieder verändert werden, ein Register stehen³⁸. In der vorliegenden Form ist

³¹ In 1 Sent dist 17 q 1 art 2 (ed 1522 fol 86 D).

³² Ebd 195.

³³ Ad duodecimum dicendum quod, licet deus frequenter iuvat hominem ad bene agendum per aliquod habituale donum quod causat in anima, non tamen tantum sic iuvat, sed etiam iuvat ipsum actum immediate causando et ad ipsum immediate movendo potentiam. Unde homo habens gratiam etiam gratum facientem, et aliud quodcumque habituale dei donum, adhuc ad bene operandum indiget alio speciali auxilio dei secundum doctrinam beati Augustini in De natura et gratia . . . (In 2 Sent dist 26–28 q 2 art 2; 77,7–13; angef von Leff, 195).

³⁴ Siehe oben, Anm 23.

³⁵ Gumpel erleichtert dem Leser das Nachprüfen seiner Thesen dadurch, daß er zahlreiche Belegstellen aus der Edition von 1522 transkribiert. So verdienstvoll das aber auch ist, mit einem Gesamtumfang von etwa 1230 Seiten (55 Seiten Vorspann, 681 Seiten Text, etwa 500 Seiten Anmerkungen) hat Gumpel sein Thema zu breit behandelt.

³⁶ Ebd 108, 139, 149.

³⁷ Ebd 602.

³⁸ Gumpel bietet neben seiner sehr knappen Inhaltsangabe (vor Seite I) einen schematischen Aufriß (Seite XX–XXVII), daneben eine sehr ausführliche, dadurch aber wieder unüber-

die Arbeit trotz allen Material- und Gedankenreichtums mühsam zu lesen, zumal Gumpel häufig das Wichtigere in den Anmerkungen, das weniger Wichtige im Text bietet.

3. Gregors Gliederung von In 2 Sent dist 26–29

Die Fülle der vor allem aus Augustin, aber auch aus der Heiligen Schrift, aus Konzilsentscheidungen, dem Lombarden, aus Kirchenvätern und Kirchenlehrern herangezogenen Belegstellen sowie die sehr unterschiedliche Ausführlichkeit der Behandlung gleichgewichtiger Fragen läßt den stringenten Aufbau der drei Quästionen oft nicht mehr erkennen. Deshalb ist es geraten, an dieser Stelle eine Übersicht über Gregors Gliederung zu geben.

a) *In 2 Sent dist 26–28 q 1*. Die Verbindung zur Fragestellung des Lombarden und die Quästion Gregors lauten: „In bezug auf die Distinktion 26 und die beiden folgenden, in denen der Magister von der wirkenden und mitwirkenden Gnade handelt, durch die der freie Wille des Menschen Hilfe erfährt zum Tun des Guten und Meiden des Bösen, frage ich erstens, ob der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand – unter der Voraussetzung von Gottes allgemeinem Einfluß – durch seinen freien Willen und seine natürliche Ausstattung ohne besondere Gnadenhilfe Gottes irgendeinen moralisch guten Akt vollbringen könne“³⁹. Die Gegner führen für die Fähigkeit des Menschen drei Argumente ins Feld: 1) Weil der Mensch die Gebote des geschriebenen Gesetzes aus natürlichen Kräften erfüllen kann, kann er aus natürlichen Kräften auch ein moralisch gutes Werk tun. 2) Gott gebietet dem Menschen, solche guten Werke zu tun, wie es durch die ganze Heilige Schrift hindurch offenkundig geschrieben steht. Also ist es dem Menschen möglich, solche Werke zu tun. 3) Könnte der Mensch solche Werke nicht tun, so sündigte keiner, der sie nicht täte⁴⁰.

Für die Gegenposition, die Gregor sich zu eigen macht, führt er Augustin an: „Niemand ist sich selbst genug, um irgendein gutes Werk zu beginnen oder zu vollenden. Vielmehr kommt fürs Beginnen und Vollenden jedes guten Werkes unsere Tüchtigkeit von Gott“⁴¹.

sichtliche Gliederung: schematisch auf den Seiten 42–54, systematisch auf den Seiten 56–106. Zuweilen stößt er seine Angaben über den einzuschlagenden Weg auch wieder um, man vergleiche etwa die Überlegungen auf den Seiten IX, 41 und 55.

³⁹ Circa distinctionem 26 et duas sequentes, in quibus Magister agit de gratia operante et cooperante, per quam iuvatur liberum hominis arbitrium ad bene operandum malumque vitandum, quaero primo, utrum homo secundum praesentem statum, stante influentia dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere aliquem actum moraliter bonum (In 2 Sent dist 26–28 q 1; 22,15–20).

⁴⁰ In 2 Sent dist 26–28 q 1 (22,22–23,17).

⁴¹ Aug De praedestinatione sanctorum 2,5 (PL 44,963); In 2 Sent dist 26–28 q 1 ad opp (23,19–22).

Der erste Artikel soll seine Position entfalten. Der zweite soll aufweisen, daß die Gegner eher noch schlimmer als Pelagius irren. Der dritte Artikel soll im einzelnen nachweisen, daß die dort ausführlich referierten gegnerischen Argumente nicht durchschlagen.

Nach dieser Gliederung läßt Gregor den ersten Artikel mit einer Definition des moralisch guten Akts beginnen, in der er sich, wie er betont, mit seinen Gegnern und den theologischen Lehrern überhaupt einig ist⁴².

Im ersten Artikel stellt er sodann drei Konklusionen auf, um seine These, der Mensch sei ohne Gottes jeweils neues *auxilium speciale* zu einem moralisch guten Akt unfähig, Schritt für Schritt darzulegen: 1) Kein Mensch kann in einem Zustand nach dem Sündenfall – mag auch Gottes allgemeiner Einfluß wirken – ohne Gottes spezielle Hilfe irgendeinen moralisch guten Akt *tun*. – Diese erste Konklusion entfaltet Gregor zunächst in sechs Thesen, beweist diese dann der Reihe nach und belegt seine Behauptung aus der Heiligen Schrift und durch Autoritäten⁴³. 2) Kein Mensch kann in seinem Zustand nach dem Sündenfall – mag auch Gottes allgemeiner Einfluß wirken – ohne Gottes spezielle Hilfe in den Angelegenheiten, die zum moralischen Leben gehören, genügend *erkennen*, was zu wollen oder nicht zu wollen, zu tun oder zu meiden sei. 3) Kein Mensch kann in seinem Zustand nach dem Sündenfall – mag auch Gottes allgemeiner Einfluß wirken – nicht einmal dann, wenn er genügend Kenntnis hätte von etwas, was man wollen oder nicht wollen, tun oder lassen müsse in den Angelegenheiten, die zum moralischen Leben gehören, ohne Gottes spezielle Hilfe entsprechend *wollen* oder *tun*⁴⁴.

Innerhalb der drei Konklusionen zum ersten Artikel sind es stets im wesentlichen dieselben Argumente, mit denen Gregor den Beweis führt: a) Ohne Gottes *auxilium speciale* kann kein Mensch eine Versuchung überwinden oder einen guten Akt tun⁴⁵. b) Wäre Gottes *auxilium speciale* nicht

⁴² . . . ego sicut et illi de parte opposita et doctores communiter per actum moraliter bonum non aliud intelligo quam actum moralem conformem rectae rationi secundum omnes circumstantias requisitas ad hoc quod actus sit vere virtuosus (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1; 24,6–9).

⁴³ Bei den beiden folgenden Konklusionen wird er dann sehr viel knapper argumentieren können, da die erforderlichen Einzelbeweise zu ihren Thesen zum Teil schon in der Beweisführung zur ersten Konklusion mit enthalten sind.

⁴⁴ Das Nebeneinander von Wollen und Tun bleibt ohne nähere Verhältnisbestimmung. Terminologisch klarer spräche Gregor, wenn er im Anschluß an Augustin (De spiritu et littera 30,52) statt vom Tun von der Fähigkeit dazu (*potestas*) redete. – Die erste Konklusion hatte die Unfähigkeit des Menschen zum Tun des moralisch Guten herausgestellt. Nun wird behauptet, auch die Kenntnis des Gebotenen ermögliche nicht Wollen oder Tun aus eigener Kraft.

⁴⁵ Concl 1, secundo (25,1f; 33,10–13); quarto (26, 8–12; 34, 31–34).

Concl 2, primo (52,16–22).

Concl 3, primo (54,24–30).

zu jedem moralisch guten Akt erforderlich, so wäre es sinnlos, Gott um diese Hilfe jeweils neu zu bitten und ihm für jede erwiesene Hilfe zu danken⁴⁶. Da Bitt- und Dankgebet aber durch Christus eingesetzt und durch kirchliche Übung über die Jahrhunderte hinweg bekräftigt worden sind, braucht jeder Christ offensichtlich je neu das *auxilium speciale*. c) Könnte der Mensch allein aufgrund der göttlichen *influentia generalis* moralisch gute Akte tun, so brauchte er Gottes Hilfe zu solchen Akten nicht in anderer Weise als zu den bösen. Dies anzunehmen ist aber irrig⁴⁷. d) Die Autorität der Heiligen Schrift, der Heiligen, Augustins und des Milevitanischen Konzils belegen die Richtigkeit der Behauptung, es bedürfe des *auxilium speciale* zu jedem moralisch guten Akt⁴⁸.

Einfacher aufgebaut als der erste Artikel sind die beiden folgenden.

Der zweite Artikel bezeichnet die Gegner als Pelagianer oder gar noch weiter von der Wahrheit entfernt als Pelagius selbst. Gregor erweist zunächst die seiner dritten Konklusion des ersten Artikels entgegengesetzte Position als pelagianisch, zitiert dann ‚einen modernus‘, Adam Wodeham, der sich von dieser Ketzerei abgrenzt, und weist auf, daß seine Distanzierung nur einen Teil der pelagianischen Irrlehre vermeidet.

Im dritten Artikel führt Gregor zuerst breit die Meinungen der Gegner (Scotus, Ockham und Adam Wodeham) vor und nennt selbst alle Gründe, die er noch gegen die eigene Position anzugeben weiß. Auch, was in der Heiligen Schrift, bei Augustin und beim Lombarden etwa für die *doctores moderni* sprechen könnte, bringt er vor. In einem langen Beweisgang widerlegt er dann jeden der Gegenstände.

Nach dieser ausführlichen Auseinandersetzung mit den theologischen Gegnern kann er nun deren anfangs genannte drei Argumente entkräften und den Ertrag so formulieren: Der Mensch nach dem Sündenfall kann das Gesetz Gottes aus Liebe zu Gott nur erfüllen mit Hilfe des *auxilium speciale*⁴⁹. Daraus, daß gute Werke geboten sind, folgt nicht, daß der Mensch imstande sein muß, sie ohne Gottes *auxilium speciale* zu vollbringen⁵⁰. Und da die Unfähigkeit, ohne Gottes *auxilium speciale* moralisch gut zu handeln, schon Strafe der Erbsünde ist, trägt auch das Argument der Gegner nicht,

⁴⁶ Concl 1, tertio (25,28–31; 33,19–24).

Concl 2, secundo (53,18–25).

Concl 3, secundo (55,1–10). – Diese Argumentation wiederholt Gregor In 2 Sent dist 26–28 q 2 (zB 97,29 f; 99,28–100,2; 101,1–10).

⁴⁷ Concl 1, quinto (27,20–24; 35,20–26).

Concl 2, tertio (53,26 f).

Concl 3, tertio (55,13–15).

⁴⁸ Concl 1, contra duplicem instantiam (38,1–52,14).

Concl 2, quarto (54,8–22).

Concl 3, quinto (55,30–56,7).

⁴⁹ In 2 Sent dist 26–28 q 1 ad 1 princ (83,27–85,9).

⁵⁰ Q 1 ad 2 princ (85,10–86,11).

wenn der Mensch solche guten Werke nicht tun könne, so sündige er nicht, wenn er sie nicht vollbringe⁵¹.

b) *In 2 Sent dist 26–28 q 2*. Die Quästion lautet: „Zum zweiten frage ich, ob der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand aus seinen natürlichen Kräften heraus ohne spezielle Gnadenhilfe Gottes jede beliebige Sünde vermeiden könne“⁵².

Gregor gliedert diese Quästion in zwei Artikel. Der erste geht von der Annahme aus, es handle sich um den Menschen in seinem Zustand nach dem Sündenfall unter der Voraussetzung, daß lediglich Gottes allgemeines Einwirken ihn unterstütze.

Innerhalb des ersten Artikels stellt Gregor zwei Konklusionen auf, weil es auf zwei Gruppen von Gegnern einzugehen gilt: Manche behaupten, der Mensch könne sich ohne spezielle Gnadenhilfe Gottes durch seinen freien Willen vor jeder beliebigen aktuellen Sünde bewahren. Ihnen setzt Gregor sein erstes Nein entgegen. Andere gehen nicht so weit, sondern gestehen dem freien Willen des Menschen nur die Fähigkeit zu, irgendeine einzelne aktuelle Sünde ohne spezielle Gnadenhilfe Gottes zu meiden. Doch auch sie irren nach Gregors Ansicht.

Der zweite Artikel behandelt dasselbe Problem in streng parallelem Aufbau unter der Voraussetzung, der in Frage stehende Mensch lebe in der *gratia habitualis gratum faciens*. Innerhalb des zweiten Artikels stellt Gregor wiederum zwei Konklusionen auf. Die erste Konklusion bekämpft diejenigen, die sich durch die *gratia gratum faciens* vor jeder aktuellen Sünde bewahrt sehen. Die zweite wendet sich gegen die, die aufgrund der *gratia gratum faciens* irgendeine einzelne aktuelle Sünde für vermeidbar halten, ohne daß der Mensch dazu des *auxilium speciale dei* bedürfe.

c) *In 2 Sent dist 29 q unica*. Die Verbindung zur Fragestellung des Lombarden und die Quästion Gregors lauten: „In bezug auf die Distinktion 29, in der der Magister fragt, ob der Mensch vor dem Sündenfall der wirkenden und mitwirkenden Gnade bedurft habe, frage ich, ob der Mensch vor dem Begehen der Sünde allein durch den freien Willen und die Kräfte seiner Natur ohne eine weitere Hilfe Gottes in der Lage gewesen sei, irgendeinen moralisch guten oder wirklich rechten oder tugendhaften Akt auszuführen“⁵³.

Gregor gliedert die Quästion in zwei Artikel. Der erste fragt nach der Fähigkeit des ersten Menschen, das Gute zu tun, bevor er die Sünde beging.

⁵¹ Q 1 ad 3 princ (86, 12–87, 22).

⁵² Secundo quaero, utrum homo in statu praesenti possit ex suis viribus naturalibus absque dei auxilio speciali quodlibet peccatum vitare (In 2 Sent dist 26–28 q 2; 87, 26f).

⁵³ Circa distinctionem 29, in qua Magister inquit, utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante, quaero, utrum homo ante peccatum per liberum arbitrium et suae naturae vires praecise absque alio adiutorio dei fuerit sufficiens ad agendum aliquem actum moraliter bonum seu vere rectum vel virtuosum (In 2 Sent dist 29 q unica; 115, 6–10).

Dazu stellt Gregor drei Konklusionen auf. 1) Der erste Mensch, Adam, war vor seinem Fall aus eigenen Kräften nicht in der Lage, ohne die Hilfe des allgemeinen Einflusses Gottes irgendeinen guten Akt auszuführen. 2) Allein aus seinen natürlichen Kräften heraus und unterstützt von Gottes allgemeinem Einfluß war Adam vor dem Fall nicht in der Lage, irgendeinen moralisch guten oder wirklich tugendhaften Akt auszuführen. Vielmehr war für ihn über das vorher Genannte hinaus eine andere besondere Hilfe Gottes notwendig. In einem Korollarium blickt Gregor auf das schon zu den Distinktionen 26–28 Gesagte zurück: Wenn nicht einmal Adam aus eigenen Kräften zum moralisch Guten fähig war, um wieviel weniger dann die Menschen nach dem Fall! 3) Adam konnte vor dem Begehen der Sünde durch den freien Willen und die natürlichen Kräfte sowie die noch hinzu gegebene Gnadenhilfe, die ihm zusätzlich zu Gottes allgemeinem Einfluß half, ohne weitere spezielle Hilfe Gottes einen moralisch guten Akt ausführen.

Der zweite Artikel fragt nach Adams Fähigkeit zum Guten nach seinem Fall und entsprechend nach der Fähigkeit der Menschen, die von Adam abstammen. Gregor erwähnt ausdrücklich, daß er damit auf Einwendungen eines nicht näher bestimmbareren *venerabilis magister* reagiert, der seine Ausführungen zur ersten Quästion zu den Distinktionen 26–28 angegriffen hatte⁵⁴. Seine Konklusion ist diese: Adam war nach seinem Fall außerstande, mittels seiner natürlichen Kräfte ohne spezielle Hilfe Gottes irgendeinen moralisch guten Akt auszuführen.

Nun konfrontiert Gregor die Argumente des *venerabilis magister* mit seinen eigenen. Die erste Konklusion behandelt die Unfähigkeit des Menschen nach dem Fall, das moralisch Gute zu erkennen, die zweite seine Unfähigkeit, selbst bei genügender Erkenntnis ohne Gnadenhilfe moralisch gut zu wollen und zu handeln.

4. Der moralisch gute Akt nach Gregor von Rimini

Seine erste Definition⁵⁵ enthält bereits alle Elemente, die Gregor im Lauf seiner Erörterung als notwendige Bestandteile des moralisch guten Aktes

⁵⁴ Nach dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr akzeptabel ist Stegmüllers Annahme, bei diesem Albertus, dem Opponenten Gregors, handele es sich um Albertus von Padua. Allein der Gregor-Druck von 1503 weist die Randnotiz „Albertus de Padua“ auf, die Handschriften aber „Albertus praedicator“ oder „Albertus praedicatorum“ (vgl. ed. Trapp/Marcolino 135, textkritische Anmerkung zu Zeile 14). Es handelt sich also um einen sonst nicht bezeugten Dominikaner, der später mit dem bekannten Augustiner Albertus verwechselt wurde. Da Gregors Opponent dessen Ausführungen in 2 Sent dist 26–28 q 1 kannte und zu widerlegen versuchte, kann es ohnedies nicht Albert von Padua gewesen sein, der Gregors Vorlesung nicht mehr erlebte. – Die irrige Identifikation außer bei Stegmüller (oben Anm. 10) auch bei Schüler (oben Anm. 19) aaO, 19; 71; 74 und 189.

⁵⁵ Zitiert oben, Anm. 42.

bezeichnen wird. Doch gilt es darauf zu achten, ob die Übereinstimmung mit den Doktoren, von der Gregor spricht, sich auf die Definition beschränkt oder auch die inhaltliche Füllung der Begriffe einschließt. In seiner Auseinandersetzung mit den modernern wird zu prüfen sein, ob beide Seiten an den moralisch guten Akt dieselben Anforderungen stellen.

Gregor kann den *actus moraliter bonus* auch *actus bonus* nennen, *opus bonum*, ja *bonum schlechthin*⁵⁶. Da er ihn auch als *actus virtuosus* bezeichnet und die *bonitas vitae moralis* mit dem *virtuose vivere* gleichsetzt, stellt sich schon bei der Untersuchung der Terminologie die Frage, ob Gregor auf die Differenzierung der moralisch guten Akte verzichten will, die innerhalb des moralisch Guten und Tugendhaften unterscheidet zwischen den Akten, die der Heide und die der Christ vollbringen kann⁵⁷.

Es entspräche nicht Gregors Argumentationsweise, in der die Anforderungen an den moralisch guten Akt erst im Verlauf der Darstellung hervortreten, wenn wir seine Aussagen von vornherein zu bündeln versuchten. Wir werden also zunächst seine Darstellung nachzeichnen und erst dann Gregors Anforderungen an den moralisch guten Akt mit den Positionen der Theologen vergleichen, die er referiert oder die in seinem Wirkungsbereich zu seiner Zeit Einfluß hatten.

In einer ersten These zum Beweis der ersten Konklusion definiert Gregor den moralisch guten Akt dadurch, daß er ihn jedem schuldhaften entgegengesetzt: Jeder schuldhafte Akt widerspreche in irgendeiner Weise der rechten Vernunft oder entbehre eines Umstandes, den er haben müßte, um der rechten Vernunft zu genügen⁵⁸.

⁵⁶ Gumpel (oben Anm 23) bietet eine Zusammenstellung der Termini auf den Seiten 26–28.

⁵⁷ Diese Differenzierung bietet beispielsweise der von Gregor angegriffene Scotus in seinen *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, deren Echtheit neuerdings aber bestritten wird: q 3 no 11 (ed Wadding, tom III, Lugduni 1639, p 452 b/453 a): *Et haec bonitas est duplex, et sic actus bonus est duplex, scilicet ethicus et ecclesiasticus. Actus ethicus dicitur actus elicited secundum rectum dictamen rationis, cum omnibus circumstantiis debitis inesse actui. Et isto modo potest tam fidelis quam infidelis elicere actum bonum moraliter . . .* – Ferner PETRUS AUREOLI In 2 Sent dist 41 (ed Rom 1605, tom II, p 313); er erwähnt ausdrücklich, daß die Meinung der doctores in der Frage nach der Tugendhaftigkeit der Akte von Heiden auseinandergeht: *Dices, quod dubium supponitur hic, scilicet quod actus infidelis possit esse virtuosus. Respondeo: Circa hoc est altercatio inter doctores. Quidam enim dicunt, quod in infidelibus nullus actus potest esse virtuosus, quia non agunt propter finem debitum, qui est finis ultimus, et ideo deficit in actibus eorum circumstantia principalis. Haec videtur esse intentio Augustini, ubi dicit quod nulli datur bene vivere, nisi detur semper vivere: ergo nullus secundum eum bene vivit, nisi faciat actum, cui debeatur vita aeterna. Sed in oppositum videtur, quia liber Ethicorum tractat de veris virtutibus, et tamen non ponit felicitatem in vita aeterna. Secundo, quia Romani exponebant se morti pro re publica, non propter aliam vitam, et tamen videtur, quod agerent actum fortitudinis, qui est virtus (. . .). Respondeo: Aliud est actum esse virtuosum virtuositate perfecta primo modo, aliud secundo modo.*

⁵⁸ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1 (24, 23–27).

Die zweite These erklärt den Menschen für unfähig, ohne Gottes *auxilium speciale* eine Versuchung zu einem Vergehen oder moralisch schlechten Akt zu überwinden⁵⁹. Offen bleibt zunächst, ob und gegebenenfalls was für ein Akt zwischen moralisch gutem und moralisch schlechtem Akt noch anzunehmen ist.

Die dritte These beruft sich auf die Gewohnheit der gläubigen Christen, um Gottes Hilfe zum Meiden des Bösen und Tun des Guten (*pro actibus virtuosius agendis*) zu bitten und, wenn sie erhört wurden, dafür zu danken. Alle diese Gebete können doch nicht überflüssig und geheuchelt sein!⁶⁰

Die vierte These behauptet, jeder Mensch sei in seinem gegenwärtigen Zustand zu schwach und zu ohnmächtig, einen guten Akt, wie ihn das göttliche Gebot vorschreibt, auszuführen. Er sei nicht bloß dazu zu schwach, ihn besser oder leichter auszuführen – nach Gregors wiederholter Bekräftigung ein oft gehörter Einwand –, sondern um ihn überhaupt zuwege zu bringen⁶¹.

Die fünfte These fordert für die moralisch guten Akte, die sie ausdrücklich von denen abgrenzt, die fürs ewige Leben verdienstlich sind, eine Unterstützung durch Gott, wie sie für moralisch schlechte Akte nicht nötig ist⁶².

Die sechste These stellt die Unfähigkeit des Menschen zum moralisch guten Akt heraus durch die Behauptung, der Mensch sei in seinem Zustand nach dem Sündenfall nicht fähiger als der Teufel, das Gute zu wollen⁶³.

Danach erst, in der Begründung der ersten Konklusion mit Vernunftgründen, entfaltet Gregor den entscheidenden Umstand, der seiner Ansicht nach zum moralischen – nicht schuldhaften – Akt gehört: Wer moralisch handeln will, muß Gott um seiner selbst willen aktuell oder habituell lieben⁶⁴. Die Liebe, in der Gott um seiner selbst willen geliebt wird, kann uns Menschen nur durch Gottes Geschenk zuteil werden. Demnach kann niemand die erste Gnade *de condigno* oder auch nur *de congruo* verdienen⁶⁵.

Der moralisch gute Akt besteht in der Erfüllung der göttlichen Gebote um Gottes selbst willen, und diese Haltung wird nur dadurch möglich, daß Gott dem Menschen die durch den ersten Sündenfall verlorene Fähigkeit erneut schenkt, ihn um seiner selbst willen lieben zu können.

Nun faßt Gregor prägnant zusammen, worin die entscheidende Bedingung besteht, ohne die ein Akt nicht moralisch gut genannt zu werden verdient: „Aus diesen Belegstellen wird deutlich, daß er (*scil* Augustin) sagt,

⁵⁹ Art 1 (25,1 f).

⁶⁰ Art 1 (25,28–31).

⁶¹ Art 1 (26,8–12).

⁶² Art 1 (27,20–24).

⁶³ Art 1 additio 47 (28,13 f).

⁶⁴ Art 1 (29,18–21).

⁶⁵ Art 1 (32,2–14).

wir brauchten notwendig über die Kräfte des freien Willens und auch der speziellen Hilfe Gottes in seiner Lehre hinaus die Hilfe des Heiligen Geistes, kraft derer wir Gott lieben sollen und zwar um seiner selbst willen; denn allein eine solche Liebe zu Gott wird *caritas* genannt, und aus dieser Liebe heraus sollen wir wirken. Denn was auch immer der Mensch tut, er handelt nicht recht noch tugendhaft noch moralisch gut, wenn er nicht aus Liebe zu Gott handelt, weil er nicht um Gottes willen handelt und dadurch nicht um deswillen, um deswillen er handeln soll, und deshalb sündigt er laut dem, was weiter oben aus seinen (*scilicet* Augustins) Aussagen bewiesen wurde.“⁶⁶

Jetzt wird eindeutig, was in der zweiten These noch in der Schwebe geblieben war: Jeder Akt kann nur entweder um Gottes willen geschehen und moralisch gut sein – oder nicht um Gottes willen und damit auch schon moralisch schlecht. Hier ist die Frage beantwortet, die wir uns schon bei der einleitenden Bemerkung zur Terminologie gestellt haben: Gregor läßt keine Differenzierung innerhalb des moralisch guten Aktes zu. Er billigt dem Heiden ein moralisch gutes Handeln aus natürlichen Kräften nicht zu. Deshalb ist er sich in der Definition des moralisch guten Aktes auch mit seinen Gegnern und den theologischen Lehrern überhaupt entgegen seiner Behauptung dann nicht mehr einig, wenn man nach der inhaltlichen Füllung der Definition fragt. Denn im Unterschied zu ihm fordern seine Gegner eben nicht als entscheidenden Umstand die allein von Gott zu erwartende Liebe zu Gott um Gottes willen.

Da nun Gregor als moralisch guten und tugendhaften Akt nur denjenigen anerkennt, der aus Liebe zu Gott geschieht, die Gottes *auxilium speciale* schenken muß, sieht er sich gezwungen, zu erklären, wie das Handeln derjenigen Heiden zu verstehen ist, die aus eigener Kraft viel von dem zu tun scheinen, was Christen geboten ist. Gregor anerkennt, etwas könne gut sein aus dem Gutsein des natürlichen Lebens⁶⁷.

Darüber hinaus könne der Mensch der Art nach gute Akte (so der Sprachgebrauch der *moderni*) oder (was in Augustins Sprachgebrauch dasselbe sagt) pflichtgemäße Akte tun wie die Eltern ehren, dem Bedürftigen

⁶⁶ Ex his apparet quod ultra vires liberi arbitrii et speciale etiam adiutorium doctrinae dei dicit nobis necessarium esse adiutorium spiritus sancti, quo deum diligamus scilicet propter se, nam sola talis dilectio dei caritas dicitur, et ex qua dilectione operemur. Nam quaecumque homo agat, si non ex dilectione dei agat, non recte nec virtuose seu bene moraliter agit, quia non propter deum agit, ac per hoc non propter id propter quod agere debet, et ideo peccat secundum quod superius ex eiusdem dictis est probatum (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1; 49,26–33).

⁶⁷ Cum ergo Magister dicit quaedam bona fieri ab homine per solum liberum arbitrium et ante gratiam et praeter gratiam, nequaquam intelligit de bonis pertinentibus ad bonitatem vitae moralis, sed de pertinentibus ad bonitatem vitae naturalis (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3; 82,17–20).

zu Hilfe kommen, ohne dazu einer speziellen Gnadenhilfe Gottes zu bedürfen – doch werden auch diese Akte nicht moralisch gut genannt werden können. Denn dazu fehlt ihnen wieder der entscheidende Umstand: Sie richten sich nicht auf Gott als auf ihr letztes Ziel. Deshalb bleiben die Taten der Heiden, die scheinbar Gutes tun, schlecht und verkehrt, wenn man sie auch gut nennen mag⁶⁸.

Dann stellt sich Gregor die Frage: Gibt es nicht doch allein aus natürlichen Kräften vollbrachte Taten, die offenbar Gottes Belohnung verdienen? Und müssen diese Akte, die so offenkundig von Gott belohnt wurden, nicht moralisch gut sein?

Da er nur einerseits den moralisch guten Akt, der allein aufgrund des göttlichen *auxilium speciale* zustandekommen kann, und andererseits den Akt, der bei aller Anerkennung durch Menschen Sünde ist, anzuerkennen bereit ist, wird nach seiner Überzeugung nur denen Lohn zuteil, denen Gottes *auxilium speciale* einen moralisch guten Akt ermöglicht. Da die Heilige Schrift bezeugt, Gott habe den Hebammen der Ägypter gelohnt, daß sie die bedrohten männlichen Säuglinge aus dem erwählten Volk am Leben ließen, müssen diese Heidinnen ihre Gottesfurcht dem *auxilium speciale* Gottes verdankt haben. Dadurch konnten sie um Gottes willen handeln. Ihnen schenkte Gott tatsächlich himmlischen Lohn⁶⁹.

Anders steht es mit den nur scheinbar tugendhaften, nur scheinbar moralisch gut handelnden Heroengestalten des Alten Rom, die nicht die Heilige Schrift, sondern bloß die menschliche Einschätzung als tugendhaft bezeichnet. Das letzte Ziel, um dessentwillen sie ihre Taten vollbrachten, war weltliche Ehre. Also waren ihre Taten nicht wirklich tugendhaft noch irgendeines ewigen oder zeitlichen *praemium* würdig. Sie waren eher wert, ihnen *poena* und *supplicium* zuzuziehen. Die irrige Einschätzung der Menschen möchte ihnen ein göttliches *praemium* zubilligen. Doch Gott in seiner Gerechtigkeit, der sich nicht vorwerfen läßt, ihr Bemühen sei unbelohnt geblieben, schenkte diesen Römern eben das, wonach sie strebten – kein

⁶⁸ „Und deshalb ist von den Heiden und schlechthin Ungläubigen, von denen behauptet wird, sie hätten solche (guten Akte) getan, zu sagen, daß sie auch dann, wenn sie Akte nach Art des Guten oder in Augustins Sprachgebrauch pflichtgemäße Akte getan haben mögen, jene Akte doch nicht letztlich um Gottes willen taten und dadurch letztendlich nicht um deswillen, um dessen willen sie sie hätten tun müssen. Und deshalb handelten sie nicht tugendhaft, sondern schlecht und verkehrt, weshalb ihre Akte auch nicht moralisch gut waren“. – *Et ideo de gentilibus et simpliciter infidelibus qui dicuntur talia exercuisse dicendum quod, licet talia egerint quae erant bona ex genere vel ex officio iuxta modum loquendi Augustini, non tamen illa egerunt ultimate propter deum ac per hoc nec propter illud finaliter propter quod debuerunt, et ideo non virtuose sed male atque vitiose, quare nec ipsorum actus fuerunt moraliter boni* (ebd.; 73,28–74,1; vgl 73,21–26).

⁶⁹ Ebd (74,3–11). – AUGUSTINUS spricht diese Frage an in seinen *Quaestiones in Heptateuchum* 2,1 (PL 34,597). Hier fällt auch das Stichwort ‚*praemium*‘, das Gregor aufgreift.

praemium, sondern eine merces⁷⁰. Anders als bei Duns Scotus und Petrus Aureoli⁷¹ führt dieser Testfall ‚tugendhafte Römer‘ nicht zu einer Differenzierung in der Definition des moralisch guten Aktes, sondern bloß zu einer Differenzierung in der Belohnung des Handelnden.

Hat aber nicht Augustin selbst gute Werke anerkannt bei Menschen, die nicht glaubten? Gregor erklärt den Unterschied zwischen der allgemeinen Ansicht und der Wahrheit durch die gleichen Benennungen unterschiedlicher Tatbestände: „Recht und lobenswert“ werden einerseits Taten genannt, die bloß der Art nach gut sind, andererseits aber eben auch solche, die zugleich den entscheidenden Umstand erfüllen, aus der Liebe zu Gott heraus zu geschehen. Während ganz ohne gute, rechte und lobenswerte Taten nach der ersten Ausdrucksweise nicht einmal das Leben des schlechtesten Menschen verläuft, findet sich unter Ungläubigen keiner, der eine dieser Taten um Gottes willen tut. „Tadelnswert“ genannt werden in vergleichbarer Weise sowohl Taten, die nicht einmal nach der erstgenannten Ausdrucksweise gut sind, als auch Taten, die zwar nach der ersten, nicht aber nach der zweiten Art gut sind⁷². Auch die Bezeichnung von Taten als gut, recht und lobenswert macht sie nicht moralisch gut.

Was unterscheidet dann aber den moralisch guten Akt noch vom verdienstlichen? Nach Gregors Ansicht allein die gratia gratum faciens, die Gott dem Täter des verdienstlichen Aktes geschenkt hat. Sobald die gratia gratum faciens vorhanden ist, wird die Erfüllung der Gebote aus der Liebe zu Gott heraus verdienstlich fürs ewige Leben. Dabei kann es geschehen, daß ein Akt vor der Eingießung der gratia gratum faciens begonnen hatte und fort dauerte, ohne daß der Handelnde etwas an sich oder an seinem Akt geändert hätte: Mit der Gnadeneingießung wird er verdienstlich. Stirbt der Täter dieses Aktes in der gratia gratum faciens, so wird ihn Gott mit dem ewigen Leben belohnen⁷³.

Wenn aber der moralisch gute Akt die Liebe zu Gott um Gottes willen voraussetzt, zu der Menschen nach dem Sündenfall nur dann in der Lage sind, wenn ihnen Gott für jeden Akt neu sein auxilium speciale verleiht, dann kann es doch nicht Sünde sein, nicht moralisch zu handeln, handeln zu

⁷⁰ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (74,12–75,30). – Gregor spricht nicht durchgehend von rein innerweltlicher merces im Unterschied zu einem praemium des ewigen Lebens, sondern kann auch sagen: remuneratione seu praemio, et si non aeterno, saltem temporalis dignum (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3; 66,13 f). Eine solche terminologische Unterscheidung hätte auch bei Augustin keinen Anhalt. Er verwendet merces als Synonym für praemium in De natura et gratia 2,2 (PL 44,248 f), von Gregor zitiert In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 2, additio 49 (62,31–63,3); ferner in Contra Cresconium 1,5,7 (PL 43,450), von Gregor zitiert In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (76,7–10). – Daneben begegnet merces auch als bloß irdische Belohnung in De civitate Dei 5,15 (PL 41,160), von Gregor zitiert In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (66,25–30).

⁷¹ Zitiert oben, Anm 57.

⁷² In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (79,15–81,8).

⁷³ Art 3 (81,15–17).

können? Im Anschluß an Augustin widerspricht Gregor dieser Behauptung, ist doch die Unfähigkeit des Menschen zur Gottesliebe nach dem Sündenfall nicht Verhängnis, sondern verdiente Strafe⁷⁴.

Nach diesem Durchgang durch Gregors Ausführungen über den moralisch guten Akt kommen wir zu dem Ergebnis, daß Gregor bei aller Übereinstimmung mit seinen Gegnern in der Definition des moralisch guten Aktes, auf die er hinweist, inhaltlich mit ihnen in der Auffassung von moralisch gutem Handeln nicht übereinstimmt. Sein Vorwurf läßt sich im Grunde stets auf den einen zentralen Anklagepunkt reduzieren, daß seine Gegner nicht wie er die jeweils neu notwendige *caritas* als die entscheidende Voraussetzung jeden moralisch guten Aktes ansehen.

Dabei ändert es nichts an der Radikalität seiner Position, daß er seine Forderung auf diese durch Gottes *potentia ordinata* bestimmte Weltordnung einschränkt.

Gregor selbst spricht aus, daß er sich bewußt ist, eine seit Augustin wieder weitgehend in Vergessenheit geratene Position zu vertreten. „Es steht fest, daß Werke, die nicht in guter Weise getan werden, für die, die sie tun, Sünde sind. Wenn sie auch pflichtgemäß und der Art nach gut sein mögen, so sind sie doch nicht moralisch gut in dem Sinn, in dem diese Quästion davon handelt“⁷⁵.

5. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern

Untersuchen wir nun die Argumente Gregors gegen die von ihm angeführten Theologen im einzelnen.

Gregor wirft seinen Gegnern, deren Namen er nicht nennt, vor, sie irrten schlimmer als Pelagius selbst. Dieser habe immerhin noch eingeräumt, die zureichende Erkenntnis dessen, was zu wollen oder zu tun sei, müsse dem Menschen aus der Offenbarung Gottes zukommen⁷⁶. Sie aber meinten, der Mensch brauche nicht einmal fürs Erkennen des Gebotenen Gottes Hilfe⁷⁷.

⁷⁴ Art 3 (86,14–87,20).

⁷⁵ Art 3 (79,23–26): *Constat autem quod talia quae non bene fiunt et sunt peccata facientibus, etsi sint bona ex officio et ex genere, non tamen sunt bona moraliter, ad sensum in quo praesens quaestio versatur.*

⁷⁶ Art 2 (58,17–31; 59,1f. 6–31; 61,17–22).

⁷⁷ Art 2 (58,32–59,1; 59,2–5 und 32–35; 61,22–27). – Die Anklage des Pelagianismus hat speziell gegen OCKHAM bereits der Oxforder Kanzler Johannes LUTIERELL erhoben. Ockham hatte sich – gegen PETRUS AUREOLI – auf Gottes barmherziges Annehmen der menschlichen Werke als antipelagianische Sicherung festgelegt. Darin sah Lutterell eine Vernachlässigung der augustinisch bestimmten antipelagianischen Sicherung durch die Hervorhebung dessen, daß Verdienste stets durch das Geschenk der Gnade Gottes zustandekommen. In den Gutachten der Untersuchungskommission Papst Johannes' XXII. gegen Ockham taucht auch bereits Gregors Vorwurf auf, Ockham irre schlimmer als Pelagius selber. Dazu zuletzt Berndt HAMM: *Promissio, pactum, ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977, 365 und Anm 107.

Der erste Gegner, den Gregor angreift, ist Adam Wodeham. Ihm wirft er zunächst vor, Pelagius vergrößert und dadurch nicht in seiner ganzen Gefährlichkeit erkannt zu haben. Adam habe zwei Aussagen des Pelagius zusammengesetzt, seine Behauptung, Gottes Gnadenhilfe liege im freien Willen, im Gesetz und in der Lehre der Kirche und müsse nicht zu den einzelnen Akten gegeben werden, und seine These, Gott gebe seine Gnade nach unseren Verdiensten. Die unterstellte Aussage, wir Menschen könnten allein aus natürlichen Kräften Verdienst erwerben, habe Pelagius aber nicht vertreten⁷⁸.

So habe Adam zu Unrecht meinen können, gegen Pelagius' Irrlehre geübt zu sein, wenn er nur Gottes Freiheit betone, gute Werke als verdienstlich zu akzeptieren. Gregor stellt dagegen die Behauptung: Gottes Gnade erleichtert nicht bloß, sondern ermöglicht erst einen moralisch guten Akt. Ohne Gottes Gnade ist ein Akt nicht bloß nicht verdienstlich, sondern auch nicht gut. Wer also allein dadurch, daß er Gottes Freiheit betont, einen guten Akt als verdienstlich zu akzeptieren, den Pelagianismus abwehren will, hat schon dadurch sein Ziel verfehlt, daß er verkannte, welchen Schaden der Sündenfall den Kräften des Menschen zufügte: der Mensch kann keinen guten Akt mehr vollbringen⁷⁹.

Adam stehe auch nicht allein mit seiner These, ein Mensch könne aus natürlichen Kräften allein Gottes Gebote erfüllen, könne tun, was ihm zu tun geboten, und meiden, was zu meiden ihm befohlen sei⁸⁰. Tatsächlich kann sich Adam Wodeham beispielsweise auf Duns Scotus berufen, den Gregor in seinem dritten Artikel dann auch noch zitieren wird. Aus welchem Interesse heraus hatte Duns Scotus gemeint, so entscheiden zu sollen? Er hatte sich gegen Bonaventura gewandt, der zwischen dem Erfüllen eines Gebotes nach dessen Wortlaut und dem Erfüllen nach der Absicht des Gebietenden unterschieden und gelehrt hatte, der Todsünder erreiche, weil er nicht aus der *caritas* heraus handeln könne, für das Tun des Gebotenen freilich nicht das Ziel des ewigen Lebens⁸¹. Duns Scotus befürchtete, wenn diese Lehre Bonaventuras unwidersprochen bleibe, so würden alle Todsünder auch keinen der Art nach guten Akt mehr tun wollen – müßte man ihnen doch sagen, bloße Erfüllung des von Gott Gebotenen sei Sünde⁸². Diese Sorge, Todsünder zu entmutigen, hegt Gregor nicht. Er ist ja überzeugt, daß Gott

⁷⁸ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 2 (60, 11–19). – Die in Gregors zweitem Artikel angegriffenen Aussagen finden sich bei ADAM WODEHAM In Sent 1–4 lib 1 dist 1 q 10 art 1 sub littera F (Codd Paris Université 193, fol 50ra; Paris Mazarine 915, fol 41 vb; Vat lat 955, fol 67v).

⁷⁹ Art 2 (61, 28–62, 19).

⁸⁰ Art 2 additio 49 (62, 20–29).

⁸¹ Der Unterschied zu Gregor, der nicht allein dem Todsünder die *caritas* abspricht, sondern das *auxilium speciale* für jeden Menschen zur Erlangung der *caritas* für unabdingbar hält, springt ins Auge.

⁸² Scotus Ordinatio 2 dist 28 q 1 (ed Wadding, tom VI/2, Lugduni 1639, p 912). – Für die Bekanntheit der Position Gregors noch nach dreihundert Jahren ist erhellend, daß der Editor

auch Todsündern das *auxilium speciale* geben kann, auf das alle Menschen stets angewiesen bleiben. Gregors Ziel ist es, gegen alle Überschätzung der Kräfte des gefallen Menschen die Notwendigkeit der Gnade Gottes für jeden Akt einzuschärfen.

Zum zweiten wirft Gregor Adam Wodeham vor, Pelagius grob mißverstanden zu haben. Habe er dem Ketzer doch die These entgegengehalten, wir könnten insofern nicht aus natürlichen Kräften Gottes Gebot erfüllen, als es ja nicht in unserer Macht stehe, was uns geboten sei⁸³. Probeweise läßt sich Gregor auf Wodehams These ein: dann vermißt er die Berücksichtigung des Sündenfalles. Denn es stand auch nicht in der Macht des ersten Menschen, Adam, daß ihm ein Gebot gegeben werden konnte. Und schließlich könnten wir Menschen selbst dann, wenn Gott uns nichts geboten hätte, Werke der Art, wie sie uns geboten wurden, ohne Gottes Hilfe nicht vollbringen⁸⁴.

Zum dritten irrt Adam Wodeham laut Gregor, wenn er die Aussage für frei von Pelagianismus hält, der Mensch könne zwar moralisch gute, nicht aber verdienstliche Akte ohne Gottes Hilfe tun; Pelagius habe lediglich darin geirrt, daß er verdienstliche Akte ohne die *gratia gratum faciens* für in menschlichen Kräften stehend angesehen habe⁸⁵. Da nach Gregors Überzeugung moralisch gute und verdienstliche Akte einander im Objekt und in den geforderten Umständen gleich sind, ist schon dem Pelagius ins Garn gegangen, wer auch nur moralisch gute Akte für ohne göttliche Hilfe möglich hält. An der Qualität eines Aktes ändert es nach Gregors Auffassung nichts, ob ihn Gott, wenn er dem Agierenden die *gratia gratum faciens* verleiht, als verdienstlich akzeptiert⁸⁶.

Zusammenfassend sagt Gregor am Ende des zweiten Artikels zur ersten Quästion, der Satz, ein Mensch könne aus natürlichen Kräften einen moralisch guten Akt tun, sei nicht als rechthgläubig aufrecht zu erhalten.

Der dritte Artikel zitiert neben Adam Wodeham auch Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, ohne allerdings wiederum einen von ihnen als Vertreter der bekämpften Lehrmeinung zu nennen.

Zuerst läßt Gregor Duns Scotus zu Wort kommen mit der Aussage, der Sünder könne allein aus natürlichen Kräften eine Furchtreue hegen, die alle erforderlichen Umstandsbestimmungen aufweise und daher gut sei. Traue man ihm das nicht zu, so sei vorauszusetzen, Gott rechtfertige den Sünder

am Rand vermerkt, mit Bonaventura, der die *caritas* für jeden guten Akt fordere und den Duns Scotus hier bekämpfe, sei auch Gregor von Rimini – bereits im Vorhinein – abgelehnt. Auch in den einleitenden Sätzen zum Scholium (p 915) wird wieder Gregor als späterer Gegner der Lehre des Duns Scotus genannt.

⁸³ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 2 (60,20–23).

⁸⁴ Art 2 (63,14–29).

⁸⁵ Art 2 (60,24–28).

⁸⁶ Art 2 (63,30–64,17).

ohne irgendeine vorausgehende Vorbereitung de congruo. Dann aber wäre der Vorwurf schwer zu widerlegen, Gott sei parteiisch, wenn er den einen durch das Eingießen der Gnade rechtfertige, den anderen nicht⁸⁷.

Doch wenn Duns Scotus in diesem Zusammenhang sagt, der Abscheu des Sünders gegen seine Sünde könne alle moralischen Umstände bei sich haben, die nötig seien, so ist klar, daß für ihn zu diesen moralischen Umständen eben die für Gregor unabdingbare dilectio dei super omnia nicht gehört. Sie verleiht Gott nach der Auffassung des Duns Scotus, wenn der Sünder Furchtreue hegt, und macht so aus der Furchtreue wirkliche Reue, ohne daß der Handelnde an seinem Akt etwas änderte.

Der zweite Gegner, den Gregor angreift, ist Ockham: Er lehre, der Mensch könne auch nach dem Fall aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben, also moralisch gut handeln. Denn da der freie Wille einen geordneten Akt zu tun vermöge, könne er aus natürlichen Kräften heraus gut handeln.

Gregor bezieht sich auf Ockhams Kommentar In librum primum Sententiarum, distinctio 1, quaestio 2. Ockham behandelt dort die Fähigkeit des menschlichen freien Willens, Gott auf Erden zu ‚genießen‘. Er sagt wirklich, der Mensch könne Gott aus natürlichen Kräften um seiner selbst willen aufs höchste lieben⁸⁸. Doch wenn Gregor diese Aussage über die auf Erden mögliche fruitio dei heranzieht, um Ockhams Reden vom moralisch guten Akt anzugreifen, dann legt er wiederum sein Schema zugrunde, in dem der moralisch gute Akt die caritas voraussetzt. Ockham dagegen unterscheidet diese Liebe zu Gott, von der er hier spricht, von der caritas, die er mit der gratia gratum faciens gleichsetzt, und trennt das Gut-Sein eines Aktes, was seinen Inhalt angeht, von seinem Gut-Sein, was die Absicht dessen angeht, der den Akt gebot. Für ihn gehört zu den Umständen, die ein Akt haben muß, um gut und von der rechten Vernunft angeordnet zu sein⁸⁹, nicht nur

⁸⁷ Art 3 (64,27–33). – Zitiert ist SCOTUS Ordinatio 4 dist 14 q 2 (ed Wadding, tom IX, Lugduni 1639, p 45).

⁸⁸ GREG In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (65,3–6). Gregor referiert OCKHAM In 1 Sent dist 1 q 2 concl 1 (Opera theologica, ed Gál, tom I, 1967, p 397,14–398,10).

⁸⁹ „Die sechste Distinktion ist, daß es einen Akt gibt, der der Art nach gut oder schlecht ist, daß es einen gibt, der dies aus den Umständen ist und ferner einen, der es aus dem verdienstlichen Prinzip ist . . . Als Beispiel für den zweiten: Sich (*scil* eines Tuns) enthalten wollen nach den erforderlichen Umständen, die die rechte Vernunft gebietet, mit dem Ziel der Ehrenhaftigkeit oder der Lebenserhaltung oder um eines anderen Zieles willen, das auch ein bloßer Heide anstreben könnte“. – Sexta distinctio est quod aliquis actus est bonus ex genere vel malus, aliquis ex circumstantia, aliquis ex principio meritorio . . . Exemplum secundi: Velle abstinere secundum circumstantias debitas et dictatas a recta ratione propter honestatem tamquam propter finem vel propter conservationem naturae vel propter alium finem, quem intenderet purus paganus (OCKHAM In 3 Sent q 12 sub littera N, ed Lugduni 1494–1496, tom IV, fol O5va). – Schiavella hat auf Seite 56 diese Stelle zitiert, bei der Transkription aber sechs sinnentstellende Fehler gemacht.

nicht die *caritas*, sondern nicht einmal die aus natürlichen Kräften mögliche Liebe. Der eine entscheidende Umstand, den Gregor für jeden moralischen Akt fordert, ändert seine Definition des moralisch guten Aktes so grundlegend der gegenüber, die Ockham von einem den Umständen nach guten Akt hat, daß beide Akte nicht mehr miteinander vergleichbar sind. Da Ockham in der Freiheit Gottes, einen Akt zu akzeptieren oder nicht, an der für ihn entscheidenden Stelle eine antipelagianische Sicherung eingebaut hat, kann er einen den Umständen nach guten Akt eines Heiden ohne Bedenken als gut gelten lassen.

Gregor tadelt ferner bei Ockham, daß er behauptete, der verdienstliche Akt stehe ebenso in den bloßen natürlichen Kräften des Menschen wie der nicht verdienstliche.

Erst Gregor hat Ockhams Klausel ‚de potentia dei absoluta‘ an dieser Stelle weggelassen. Dabei sagt er selber, Gott könne ‚de potentia absoluta‘ einen Menschen zu Gnaden annehmen, dem die eingegossene Gnade fehle⁹⁰. Wenn er diese Unterscheidung verwendet, tat er nicht gut daran, eine Aussage Ockhams auf die geltende Weltordnung zu beziehen, die dieser gerade zu den Möglichkeiten rechnet, die Gott nicht verwirklicht hat⁹¹.

Als dritten Gegner zitiert Gregor erneut Adam Wodeham, den er bereits im zweiten Artikel angegriffen hatte: Adam behauptete, der menschliche Wille vermöge einen guten Akt allein aus natürlichen Kräften zu wirken. Dabei vergrößert Gregor die Aussage Adams allerdings insofern, als er dessen Einschränkung nicht erwähnt. Adam schreibt: Ob die *caritas*, die Liebe zu Gott über alles, derart ist, wie sie uns geboten ist und wie sie geübt werden kann, wenn Gott sie eingießt, müßte noch bedacht werden⁹². Besonders Gewicht ist also in der Definition des Adam Wodeham auf das ‚idem actus secundum speciem‘ zu legen⁹³. Von einer völligen Gleichheit des Aktes, der aus Liebe zu Gott über alles aus eigener Kraft gespeist wird, mit

⁹⁰ In 1 Sent dist 17 q 1 art 2 concl 1 (ed 1522 fol 86 F): Prima est quod possibile est de dei potentia absoluta aliquem esse deo carum et acceptum non habendo caritatem infusam, de qua sermo praecessit.

⁹¹ (Praeterea) omne (illud) quod potest ex se sufficienter in actum demeritorium, potest (de potentia dei absoluta) in actum meritorium ex se (GREG In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3; 65,11f = OCKHAM In 1 Sent dist 17 q 2, ed Etzkorn, tom III, St. Bonaventure 1977, 469,15–470,2). Die eingeklammerten Wörter fehlen bei Gregor.

⁹² ... etiam sine infusione doni supernaturalis posset voluntas viatoris, mediante dictamine possibili haberi de deo in via, libere in se causare dilectionem dei super omnia ... Utrum autem talem qualis nobis praecipitur et qualis potest elici mediante caritate infusa, dubitatio bona ulterior esset (ADAM WODEHAM In Sent 1–4 lib 1 dist 1 q 10 art 1; Codd Paris Universit 193, fol 49 vb; Paris Mazarine 915, fol 41 va; Vat lat 955, fol 67 v).

⁹³ Fortsetzung des in der vorigen Anmerkung zitierten Textes: Et dico pro modo quod sic, talem in specie, quia sic est de habitibus acquisitis, quia idem actus secundum speciem elici potest a potentia sine habitu qualis cum habitu, licet non ita perfectus ceteris paribus (ebd).

dem, der aus geschenkter Liebe zu Gott getan wird, kann keine Rede sein. Indes referiert Gregor korrekt, daß Adam Wodeham es für möglich hält, die eingegossene *caritas* schaffe einen *habitus*, der auch dann noch gute Akte hervorrufen könne, wenn der Mensch der eingegossenen *caritas* verlustig gegangen wäre.

Da Gregor seine Gegner nicht namentlich nennt, ist die Vermutung erlaubt, daß er mit den Referaten ihrer Meinungen alle ‚Pelagiani moderni‘ kennzeichnen will. Dann aber ist es von Interesse, neben denen, die er zitiert – ob nun ihres Einflusses wegen, der ihm bedeutender oder verderblicher erschienen sein mag, oder um sich auf einige wenige Referate und Zitate zu beschränken – auch die Positionen anderer bedeutender Theologen zur Frage des moralisch guten Handelns kurz zu nennen. Beispielsweise hätte Gregor sich auch mit Durandus a Sancto Porciano und Petrus Aureoli auseinandersetzen können, die in Paris die Sentenzen gelesen hatten, die in ihren Anforderungen an den moralisch guten Akt von den seinigen wesentlich abwichen und ihm gerade wegen ihres Versuchs, Augustin und Aristoteles in der Lehre vom moralisch guten Akt zugleich gerecht zu werden, verdächtig sein mußten. Deshalb soll noch knapp dargestellt werden, wie die Stufenfolge der guten Akte bei diesen beiden Theologen sich darstellt.

Petrus Aureoli kennt im moralischen Akt eine vierfache *bonitas*: 1) Die aus der natürlichen Tugend; 2) die, die ein besonderes – oder: wesentliches – Gutsein aus ihrem Objekt ableitet; 3) die in bezug auf die guten Umstände, unter denen das angestrebte Ziel der wichtigste Umstand ist; 4) schließlich das umsonst empfangene Gutsein⁹⁴. Während er den moralisch guten Akt auch den unvollkommen tugendhaften nennen kann, da in seiner Gliederung erst der vollkommen gute Akt alle erforderlichen Bedingungen auch im Blick auf sein letztes Ziel erfüllt, ist bei Gregor der moralisch gute Akt zugleich der tugendhafte, der alle erforderlichen Bedingungen einschließlich des letzten Ziels der Liebe zu Gott um seiner selbst willen erfüllen muß.

Durandus a Sancto Porciano unterscheidet im moralischen Akt drei verschiedene *bonitates*: 1) Nach ihrem natürlichen Sein; 2) nach ihrem moralischen Sein; 3) nach ihrem verdienstlichen Sein⁹⁵. Ausdrücklich sagt er, für den moralisch guten Akt bedürfe es nicht der rechten Absicht im Blick aufs letzte Ziel, also auf Gott, sondern hier genüge die rechte Absicht im Blick aufs nächste Ziel. Ausrichtung auf Gott als letztes Ziel fordert er nur für den verdienstlichen Akt⁹⁶.

⁹⁴ PETRUS AUREOLI In 3 Sent dist 23 q 4 ‚De virtutibus‘ art 1 (ed Rom 1605, fol 502 b). – Zur Frage von *usus* und *fruitio* hatte sich Gregor auch mit Petrus Aureoli auseinandergesetzt: In 1 Sent dist 1 q 1 art 1 (ed 1522, fol 23 E).

⁹⁵ DURANDUS A SANCTO PORCIANO In 1 Sent dist 17 q 2 (ed Venedig 1517 [Nachdruck: Ridge-wood 1964], fol 56ra no 22).

⁹⁶ Ebd In 2 Sent dist 38 q 4 (fol 194).

Ein Akt, den Gregor als moralisch gut anerkennen soll, muß höhere Anforderungen erfüllen als die vergleichbaren Akte, die bei Duns Scotus, Durandus, Petrus Aureoli, Ockham oder Adam Wodeham unterhalb des verdienstlichen Aktes eingeordnet sind. Er muß aus der *caritas* erwachsen, aus der Liebe zu Gott um Gottes selbst willen, die dem gefallen Menschen nur Gottes *auxilium speciale* jeweils neu schenken kann⁹⁷. Um fürs ewige Leben verdienstlich zu sein, fehlt ihm keine Qualität, sondern allein *gratia gratum faciens*, an die Gott nun einmal seine *acceptatio* gebunden hat. Dagegen legen die genannten Theologen die Ausrichtung auf Gott hin in den verdienstlichen Akt und verzichten damit auf die Möglichkeit – oder, je nach der Ansicht des Beurteilers: ersparen sich die Notwendigkeit –, das *auxilium speciale dei* als antipelagianische Sicherung schon des moralisch guten Aktes zu fordern.

6. Inhalt und Zielsetzung des *auxilium speciale dei* nach Gregor von Rimini

Allein die besondere Gnadenhilfe verleiht dem Menschen die Fähigkeit, Gott um seiner selbst willen zu lieben und aus dieser Gottesliebe heraus moralisch zu handeln. Diese besondere Gnadenhilfe war nach Gregors Lehre bei Adam vor dem Fall habituell. Nach dem Sündenfall aber brauchte Adam selbst und brauchen alle seine Nachkommen, da seine und ihre Natur als Strafe für den Fall unfähig geworden ist, Gott um seiner selbst willen zu lieben, für jeden Akt je neu eine besondere Gnadenhilfe.

Nur mit ihrer Hilfe kann ein Mensch nach dem Sündenfall *erkennen*, was er wollen oder nicht wollen, tun oder lassen müsse, um moralisch zu handeln. Nur mit ihrer Hilfe kann er dieser Erkenntnis entsprechend *wollen*. Nur mit ihrer Hilfe kann er irgendeinen moralisch guten Akt *tun*. Denn die Erkenntnis, der Wille und das Handlungsvermögen des Menschen sind durch den Sündenfall zu sehr geschwächt, als daß er mit Hilfe einer bloß habituellen Gnadenhilfe um Gottes willen (*propter deum*) handeln könnte.

Der Heilige Geist wirkt das *auxilium speciale*. Er wirkt, ohne die Fähigkeiten des Menschen dabei auszuschalten, daß sein Verstand erkennt, was ihm Gottes Gebot in der jeweiligen Situation zu tun befiehlt. Die Verkündigung der Kirche bringt ihm wohl das Gebot zur Kenntnis, doch kann der

⁹⁷ Von diesem Ergebnis her ist an Vignaux Kritik anzumelden: Er definiert den *actus moraliter bonus* ohne einen Hinweis auf Gregors entscheidende Forderung nach dem Vorhandensein des Umstandes ‚Liebe zu Gott um Gottes willen‘ als ‚moralisch handeln gemäß der rechten Vernunft‘. Dadurch, daß er den moralisch guten Akt nicht von den *opera pertinentia ad bonitatem vitae naturalis* sowie von den *bona opera ex genere (vel ex officio)* abhebt, kann dem Leser das Spezifische von Gregors Position verborgen bleiben. Vignaux spricht einfach von der ‚nécessité d’une assistance spéciale, non pas pour mériter la vie éternelle, mais simplement pour agir moralement, selon la raison droite‘ (oben Anm 18, 160).

gefallene Mensch ohne *auxilium speciale* nicht erkennen, was er tun müsse. Aber auch noch nach dem Gewinn dieser Erkenntnis muß der Heilige Geist durch das *auxilium speciale* den Willen des Menschen dazu befähigen, das Erkannte nun auch zu wollen und zu tun⁹⁸. Gott schenkt dieses *auxilium speciale* in der Regel Gläubigen, also weder den *simpliciter infideles* noch den Todsündern noch den Katechumenen. Doch da manchmal auch ein Nicht-Gläubiger einen moralisch guten Akt tut – um Gottes selbst willen handelt –, so ist daraus zu schließen, daß Gott in diesem Fall ihm seine besondere Gnadenhilfe geschenkt hat⁹⁹.

Gregors Nominalismus kommt hier wieder deutlich zum Ausdruck: Wohl kennt er Gläubige und Nicht-Gläubige, aber sein Interesse gilt den einzelnen Akten. Nicht dem Stand der Gnade kommt entscheidende Bedeutung zu, sondern der jeweils neuen Bitte des Menschen und Gottes jeweils neuem Helfen. Der Gläubige ist nicht fähig, um Gottes willen zu handeln, wenn nicht Gott ihm seine besondere Hilfe zuwendet. Den Nicht-Gläubigen hindert sein Mangel an Glaube nicht, wenn der Heilige Geist mittels der besonderen Gnadenhilfe die *caritas* wirkt. David kann das Gebot der Nächstenliebe erfüllen im Glauben an den kommenden Christus – er gehört schon zum Neuen Bund. Hätte Gott auf diese Weise anderen seine Hilfe schenken wollen, so hätten auch sie um Gottes willen und also moralisch gut handeln können¹⁰⁰. Doch nicht nur Glieder des Volkes Israel befreit Gott auf diese Weise von der Unfähigkeit, moralisch gut zu handeln, sondern auch die ägyptischen Hebammen als Heiden kann Gott zu solchen Akten befähigen¹⁰¹.

Die besondere Gnadenhilfe Gottes beinhaltet also ein jeweils neues Wirken des Heiligen Geistes im Menschen, das seine Erkenntnis befähigt, Gottes Willen zu erkennen, das seinen Willen zum Wollen anstößt und seine Fähigkeit zum Handeln unterstützt, ohne ihn doch zu zwingen. Gregor sagt unzweideutig, Gottes *auxilium speciale* müsse die *caritas* als den entscheidenden Umstand jedes Aktes, der moralisch gut sein solle, vermitteln. Er sagt auch, daß es der Heilige Geist ist, der das *auxilium speciale* wirkt, und daß er in Gläubigen als ihnen innewohnende Kraft tätig wird, in denen aber, die nicht glauben, damit sie gläubig werden¹⁰². Aus dieser und anderen

⁹⁸ Beleg oben, Anm 66.

⁹⁹ *Si tamen aliquid taliter factum scilicet debito fine et aliis debitis circumstantiis reperiatur ab infidelibus, dicendum est eos id fecisse non sine speciali adiutorio dei* (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3; 80,29–31).

¹⁰⁰ *Nam et David iam pertinens ad novum testamentum ex dono fidei Christi futuri utique implevit circa Saul mandatum de dilectione proximi, quod utique morale est, secundum quod ibi sententialiter subdit Augustinus. Et ita potuissent alii, si deus auxiliatus fuisset* (In 2 Sent dist 29 q 1 art 2, additio 54; 155,21–25).

¹⁰¹ Oben im Abschnitt 4) ausführlicher dargestellt (S 209 und Anm 69).

¹⁰² In 2 Sent dist 29 q 1 (141,32–142,6).

Stellen meinte Gumpel schließen zu können, das *auxilium speciale* vermittele den Glauben, kraft dessen es dann dem Menschen möglich wäre, zu erkennen, was er zu tun habe. Das *auxilium speciale* zur Erkenntnis dessen, was moralisch gut ist, wäre nach Gumpel das Glaubenslicht oder die echte subjektive Glaubenshaltung¹⁰³. Freilich bleibt auch dann noch für ihn die Schwierigkeit bestehen, daß Gregor sich über die inhaltliche Füllung desjenigen *auxilium speciale*, das Willen und Tun bewegt, nicht eindeutig äußert¹⁰⁴. Doch bleibt schon zu Gumpels Versuch, die knappen Andeutungen Gregors über den Inhalt des *auxilium speciale* zu systematisieren, zu sagen, daß sie sich nur auf die zitierten Augustintexte, nicht aber auf Gregors eigene Formulierungen stützen können. Zweifellos will Gregor den Kirchenvater neu zur Geltung bringen, und insofern ist es auch erlaubt, die von ihm zitierten Augustintexte heranzuziehen. Doch die Behauptung der Notwendigkeit des *auxilium speciale* für jeden einzelnen Akt ist nun eben Gregors Versuch, die bleibende Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade als Nominalist zu formulieren, und deswegen müßte Gregor selbst sagen, daß das *auxilium speciale* nicht selbst die *caritas* schenkt, sondern den Glauben, aus dem dann erst die *caritas* hervorgehen könnte, wenn Gumpels Behauptung berechtigt sein sollte.

Eindeutig widerlegt wird Gumpel dadurch, daß auch die Gläubigen noch das *auxilium speciale* brauchen; wozu sollten sie es aber zur Erkenntnis des moralisch Guten benötigen, wenn dazu der Glaube genügt? Und wie wäre zu erklären, daß zu jedem neuen Akt je neu der Glaube gegeben werden müßte, aus dem dann jeweils die *caritas* erwüchse? Gumpels Konstruktion erweist sich als wenig hilfreich. Gregor hat sich weder über den Inhalt des *auxilium speciale*, das für das Erkennen des moralisch Guten, noch über den desjenigen, das für Wollen und Tun nötig ist, im Zusammenhang geäußert. Es ist methodisch unerlaubt, Gregors Aussagelücken aus seinen Augustinzitaten aufzufüllen. Ebenso wenig hat sich Gregor eindeutig festgelegt, ob es nun dasselbe *auxilium speciale* ist, das Erkennen, Wollen und Tun zu einem Akt anstößt, oder ob mehrere *auxilia* vorauszusetzen sind. Gewiß ist zu jeder dieser Aktivitäten göttliche Hilfe nötig, doch mit dem Versuch, hier mehrere *auxilia* am Werk zu sehen, hat Gumpel wiederum die Grenze des bei Gregor Belegten überschritten.

Die Zielsetzung des *auxilium speciale* dagegen läßt sich eindeutig bestimmen: Für jeden Akt neu will es dem durch den Sündenfall geschwächten Menschen zum Erkennen, Wollen und Tun des Guten die *caritas* als den entscheidenden Impuls vermitteln, damit dieser Akt moralisch gut sein kann.

¹⁰³ GUMPEL, (oben Anm 23) 156–178, hier besonders 156, 159, 166 f, 171. Die Deutung der unter *auxilium speciale* zu verstehenden Gaben des Heiligen Geistes in Anm 221 zu 171.

¹⁰⁴ Ebd 178–185, besonders 184.

7. Die Bedeutung des nominalistischen Denkens für die Akzentsetzung in der Gnadenlehre

Gregor will den antipelagianischen Erkenntnissen Augustins Geltung verschaffen angesichts der ungenügenden Absicherungen zeitgenössischer Theologen, die den durch den Sündenfall verletzten natürlichen Kräften des Menschen seiner Ansicht nach sogar mehr zutrauen als selbst das Ketzerhaupt Pelagius. Die Tatsache, daß er als Nominalist dabei Ockham entgegentrete, hat in der bisherigen Forschung zur Erkenntnislehre, die weithin Nominalismus mit Ockhamismus gleichsetzte, dazu geführt, die Bedeutung des nominalistischen Denkens bei Gregor zu unterschätzen¹⁰⁵. Doch ist Gregors Kampf für die unverkürzten antipelagianischen Aussagen Augustins unabtrennbar von seinem nominalistischen Ansatz.

Das zeigt sich beispielsweise daran, daß er zwar von Heiden, Juden, von Christen als Todsündern, Katechumenen sowie von solchen, denen Gott die *gratia gratum faciens* geschenkt hat, spricht, diese scheinbar ganz im Rahmen des Herkömmlichen bleibende Redeweise aber durchbricht, wenn er die ständige Angewiesenheit aller auf das *auxilium speciale dei* für jeden einzelnen moralisch guten Akt betont. Die Beibehaltung der gebräuchlichen Terminologie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gregor im Grunde nicht von einem Stand der Sünde redet, sondern von einzelnen Akten, in denen einer Versuchung nicht Widerstand geleistet wird, nicht von einem Stand der Gnade, sondern von einzelnen Akten, in denen Gottes *auxilium speciale* jeweils neu dem Erkennen, Wollen und Tun das Gebotene auszuführen möglich macht. Verfehlen oder Ausführen der Gebote Gottes ereignen sich ständig neu in einzelnen Akten. In dem Menschen, der zu einem einzelnen moralisch guten Akt das *auxilium speciale* Gottes empfängt, entsteht dadurch kein *habitus*, der ihn in die Lage versetzt, in der Folge ohne erneutes *auxilium speciale* den nächsten Akt aus Liebe zu Gott zu vollbringen¹⁰⁶. Gegenüber dieser Notwendigkeit der aktuellen Gnade, die

¹⁰⁵ Etwa bei Ruprecht PAULÉ, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970, 213: „der Universalienrealist Gregor ... seinerseits als eine Art Nominalist erscheint ...“, sowie bei Josef WOREK OSA: *Agustinismo y aristotelismo tomista en la doctrina gnoseológica de Gregorio Ariminense*. In: *La Ciudad de Dios* 177 (1964) 665f: „La reacción de Gregorio contra la »via moderna« es decidida e implacable, y su adhesión a la »via antigua« firme. – posición antiokamista y antinominalista.“ Dazu zuletzt Manfred SCHULZE, *Gregor von Rimini, Lectura super Secundum. Themen und Probleme*. In: *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*. Edidit A. Damasus Trapp OSA. Tomus IV: *Super Secundum (Dist 1–5)*, Berlin 1979, XLVI und Anm 18.

¹⁰⁶ Gumpel stellt in den Anmerkungen 258, 268, 270 zu seinem Teil I, Kapitel 2 die Texte zusammen, in denen Gregor betont, daß nach dem Sündenfall das *auxilium speciale habituale*, wie es Adam vor dem Fall besaß, nicht mehr genüge, um moralisch gut zu handeln. Doch hat Gumpel es versäumt, die Frage nach der Bedeutung des Nominalismus für Gre-

Gregor als antipelagianische Sicherung verfißt, treten die habituellen Gnadengaben Gottes als ungenügend in den Hintergrund: Der Mensch braucht Gottes *influentia generalis* zum Leben, doch sie allein genügt nicht für den moralisch guten Akt. Die *gratia gratum faciens* ist von Bedeutung dafür, daß Gott einen moralisch guten Akt als einen verdienstlichen Akt akzeptiert, doch sie allein genügt nicht dazu, einen Akt moralisch gut zu machen¹⁰⁷.

Gregor zeigt das Angewiesensein auch des glaubenden Christen auf Gottes Gnade dadurch, daß er selbst denjenigen Gläubigen, der die *gratia gratum faciens* erhielt, noch des *auxilium speciale* bedürftig sein läßt. Andererseits kann seiner Ansicht nach Gott selbst dem Heiden sein *auxilium speciale* schenken und ihm so ermöglichen, aus der *caritas* heraus zu handeln. Dieses Abgehen vom abstrakteren Reden von Sünde und Gnade zugunsten einer Betrachtung des einzelnen Aktes, in dem der Mensch sich jeweils als Sünder oder als Begnadeter erweist, ist kennzeichnend für nominalistische Theologie.

Allerdings verdecken die gewohnten Begriffe, die die neuen Sinngehalte übermitteln sollen, durch ihren vertrauten Klang die Neuheit des Ausgesagten. Relationen zwischen Gott und Mensch, die sich jeweils im Akt ereignen oder im Akt verfehlt werden, könnten möglicherweise treffender adverbial ausgesagt werden als unter Verwendung der Substantive, die dazu verleiten, beispielsweise bei der *caritas* wieder an eine dem Menschen für die Dauer verliehene habituelle Gnadengabe zu denken. Dadurch, daß Gregor sich der vertrauten Begriffe bediente, hat er unter seinen Deutern Mißverständnisse hervorgerufen.

Augustins Anliegen, die bleibende Angewiesenheit auch des Christen in jedem Stand der Sünde und Gnade auf Gottes jeweils neue Gnade zu beto-

gor zusammenhängend zu behandeln. Zwar wirft er Schüler vor, an der Frage vorbeigegangen zu sein, ob nach Gregor die Verpflichtung zur *caritas* als dem entscheidenden Umstand jedes Aktes in jeder möglichen Schöpfungsordnung gelten müsse, doch hat ihn selbst dies Desiderat der Forschung nicht zur Untersuchung des Gregorschen Nominalismus ermutigt (oben Anm 23, 602).

¹⁰⁷ „Zum zwölften ist zu sagen, daß Gott, obwohl er dem Menschen zum gut handeln häufig durch irgendein habituelles Geschenk hilft, das er in der Seele verursacht, dennoch nicht nur so hilft, sondern auch dadurch, daß er eben diesen Akt unmittelbar verursacht und die *potentia* zu ihm unmittelbar bewegt. Deshalb bedarf ein Mensch, der auch die *gratia gratum faciens* besitzt sowie ein weiteres wie auch immer beschaffenes habituelles Geschenk Gottes, zum gut Handeln noch eines anderen *auxilium speciale* Gottes“. – *Ad duodecimum dicendum quod, licet deus frequenter iuvet hominem ad bene agendum per aliquod habituale donum quod causat in anima, non tamen tantum sic iuvat, sed etiam iuvat ipsum actum immediate causando et ad ipsum immediate movendo potentiam. Unde homo habens gratiam etiam gratum facientem, et aliud quodcumque habituale dei donum, adhuc ad bene operandum indiget alio speciali auxilio dei . . .* (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3; 77,7–12).

nen, bringt Gregor als Nominalist in der Weise zur Geltung, daß er die einzelnen Akte ins Auge faßt, in denen immer neu das *auxilium speciale* nötig ist. Darüber, wer neben David und den ägyptischen Hebammen als Nichtchrist habe moralisch gut handeln können, sagt er nichts. Es genügt ihm die Feststellung, Gott habe sein *auxilium speciale* auch anderen geben können. Da aber im Alten Testament David und die Hebammen allein ihm um Gottes willen gehandelt zu haben scheinen, läßt er es mit der Erörterung dieser Fälle genug sein.

An einer allseitig abgesicherten Systematisierung liegt Gregor auch da wenig, wo er das Gut-Sein menschlicher Akte behandelt. Im Gefolge des antipelagianischen Augustin will er betonen, daß nur das Erkennen, Wollen und Tun des von Gott Gebotenen gemäß der *recta ratio* aus Liebe zu Gott moralisch gut und tugendhaft sei. Im verdienstlichen Akt sieht er nur einen von Gott durch die Verleihung der *gratia gratum faciens* akzeptierten Akt. Hier berührt sich Gregor durchaus mit Ockham; doch ist der entscheidende Unterschied, daß er die göttliche Freiheit, menschliche Akte anzunehmen oder nicht, als Sicherung gegen eine pelagianische Überschätzung menschlichen Tuns für ganz unzulänglich hält. Ockham setzt die *gratia gratum faciens* mit der *caritas* gleich. Er meint gegen Pelagianismus geschützt zu sein, wenn er den verdienstlichen Akt sichert. Gregor will aufzeigen, daß nur der die Gefahr des Pelagianismus vermeidet und sich an den maßgeblichen Ausleger der Heiligen Schrift, Augustin, anschließt, der anerkennt, daß schon der moralisch gute Akt, die Erfüllung der Gebote, aus der *caritas* heraus geschehen muß, die allein Gottes *auxilium speciale* schenken kann. Daher erklärt er jeden Akt, der nicht aus der *caritas* heraus geschieht, zur Sünde, ob er nun aus dem Gut-Sein des natürlichen Lebens oder der Art nach gut ist. Damit zerschlägt Gregor diejenige Problemlösung bei Gegnern wie etwa Petrus Aureoli, die dadurch Aristoteles und Augustin zugleich gerecht werden will, daß sie das Bemühen des Menschen durch eine Differenzierung im moralisch guten Akt zu würdigen sucht. Die bleibende Angewiesenheit des Menschen nach dem Fall auf die Gnade Gottes wird für Gregor, der als Nominalist die einzelnen Akte betrachtet, zu einer Angewiesenheit auf Gottes *auxilium speciale* für jeden einzelnen Akt. Damit bringt er das Anliegen der antipelagianischen Schriften Augustins in der Redeweise und Problemstellung des vierzehnten Jahrhunderts zur Geltung. Erweist sich die nominalistische Theologie für Gregor als geeignet, die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe schon beim Tun des Gebotenen aufzuzeigen, so konnte sie andererseits bei Ockham und Adam Wodeham mit antipelagianischen Sicherungen verbunden werden, die Gregor für ungenügend hält. Doch sollte die Tatsache, daß Gregor als Nominalist Augustins antipelagianische Erkenntnisse gegen andere nominalistische Theologen verfißt, nicht die Deutung nahelegen, Gregor wende sich gegen den Nominalismus als solchen¹⁰⁸.

8. Der Rückgriff auf den antipelagianischen Augustin zur Begründung der Lehre von der Notwendigkeit des *auxilium speciale dei* Art der Augustinbenutzung Gregors

Augustin rangiert als Autorität für Gregor unmittelbar nach der Heiligen Schrift. Zahl und Umfang der Zitate aus seinen Schriften überwiegen die aller anderen angeführten Kirchenlehrer zusammengenommen. Lange Passagen der Darstellung bestehen aus Augustinzitaten mit akzentsetzenden Verbindungsstücken. Die Belege aus Augustin sind nicht bloße *dicta probantia*, sondern nach Gregors Auffassung die Quellen der katholischen Gnadenlehre. Augustin ist derjenige, der das angemessene Verständnis der Heiligen Schrift eröffnet.

Die Sonderstellung Augustins wird daran deutlich, daß Gregor beispielsweise eine Konklusion zunächst durch Bibelzitate stützt¹⁰⁹, dann die fingierten Einwände der Gegner durch Augustinzitate widerlegt¹¹⁰ und danach erst zu einem umfangreichen Autoritätenbeweis überleitet mit den Worten: „Diese Ansicht lehrten die katholischen und heiligen Lehrer der Kirche“¹¹¹. An die zahlreichen Zitate schließt Gregor dann erneut Belege aus Augustin an¹¹², so daß diese Kette von Zeugen der Rechtgläubigkeit eingerahmt wird von Beweisen dafür, daß die richtige Lehre Augustins in ihnen ihre Vertreter fand.

Augustin als der maßgebliche Ausleger der Heiligen Schrift¹¹³, innerhalb ihrer besonders als Interpret des Paulus, erscheint aber nicht bloß als der erste in einer Kette, sondern als derjenige, dessen richtige Erkenntnis vom Sinn der Schriftaussagen durch die, die ihn recht verstehen, gegen die bleibende Gefahr der pelagianischen Häresie jeweils neu aktualisiert werden muß. So kann Augustin auch als der Wortführer der Rechtgläubigen schlechthin erscheinen: Er darf mit Recht „für sich und die übrigen Katholiken“¹¹⁴ sprechen.

¹⁰⁸ Siehe oben, Anm 105. – Angemessener ist das Urteil von Heiko A. OBERMAN: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich 1965, 187: „Er mag eher als ein *doctor modernus* angesehen werden, der die unorthodoxen Extreme des Nominalismus bekämpft“.

¹⁰⁹ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1 concl 1 (S 37,6–13).

¹¹⁰ Ebd 38,13–40,15.

¹¹¹ *Hanc sententiam catholici sanctique doctores ecclesiae docuerunt* (ebd 40,17).

¹¹² Ebd 47,23–51,27.

¹¹³ Ebd 55,15–29. – An anderer Stelle flicht Gregor Hinweise auf Belegstellen bei Augustin zwischen biblische Belege ein: In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (78,29–79,13). – Augustin liefert die maßgebliche Interpretation der Heiligen Schrift: *iuxta expositionem Augustini* (q 2 art 1; 93,9f). – Augustins Version eines Bibelzitats verdeutlicht den Sinn einer Bibelstelle besonders deutlich: *Et littera Augustini habet . . .* (q 2 art 1; 100,30f). – Vgl auch SCHÜLER (oben Anm 19), 22f.

¹¹⁴ *In persona sua et ceterorum catholicorum* (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1 concl 1 supp 6; 25,17f). – Man vergleiche auch den Ausdruck *suam catholicamque sententiam* (art 1; 49,13).

Gregor zitiert Augustin allein in den Distinktionen 26–29 des Zweiten Buches dreihundertundachtzehn mal. Dabei zieht er, wenn man selbst Augustins Briefe und Predigten jeweils als Corpora zählt, fünfunddreißig echte und unechte Werke heran. Achtzehn davon findet er beim Lombarden nicht zitiert, sieben der von diesem zitierten Werke führt er seinerseits nicht an. Freilich liegen Jahrhunderte der Bemühung um die Sentenzen zwischen deren Verfasser und Gregor, und doch ist ein Vergleich zwischen dem Lombarden und seinem Kommentator aufschlußreich unter dem Gesichtspunkt, welche Schriften Augustins sie in der Gnadenlehre zitieren. Der Lombarde stellt sich selbstverständlich in Augustins Nachfolge, zitiert aber in der Gnadenlehre nur fünf von Augustins antipelagianischen Schriften im engeren Sinn. Mit sechs von insgesamt zweiundsechzig Augustinzitaten sind sie auch prozentual deutlich schwächer vertreten als bei Gregor. Dies Bild ändert sich erst dann erheblich, wenn man die achtzehn Zitate aus den *Retractationes* bei Gregor und die dreizehn Gegenstücke beim Lombarden in den Vergleich einbezieht. Gregor legt freilich Wert darauf, die Treue des *Magister Sententiarum* zum antipelagianischen Augustin zu betonen. Hat dieser doch ausdrücklich bekräftigt, Hieronymus treffe den Irrtum des Pelagius vernichtend, wenn er sage, wir Menschen bedürften ständig der göttlichen Hilfe¹¹⁵.

Das angefügte Register stellt die Abschnitte aus Schriften Augustins zusammen, die sich in Buch 2 der Sentenzen in den Distinktionen 26–29 finden, und parallel dazu die Augustinzitate in Gregors Kommentar. Es soll herausstellen, wieviel akzentuierter Gregor die antipelagianischen Schriften zitiert als der Lombarde. Denn weder die absolute Zahl der Augustinzitate noch die der herangezogenen Schriften besagen für sich genommen etwas für die antipelagianische Ausrichtung eines Autors. Die Hochschätzung Augustins als Autorität und die feste Überzeugung, die pelagianische Ketzerei erkannt und gemieden zu haben, kann in Form von ausgiebigen Augustinzitaten unter Ausblendung der schärfsten Äußerungen bezeugt werden und doch mit großem Vertrauen in die Kräfte des erbsündigen Menschen verbunden sein, Gottes Gebot zu erfüllen und sich zumindest congruo auf Gottes Gnade vorzubereiten. Deshalb soll die Schwerpunktsetzung Gregors verdeutlicht werden: Von seinen 318 Augustinzitaten sind 153 dem antipelagianischen Corpus entnommen. Freilich finden sich nicht nur dort dessen einschlägige Aussagen, aber in der Polemik fallen doch seine prononciertesten Äußerungen.

Im einzelnen zitiert Gregor aus den antipelagianischen Schriften, die im folgenden chronologisch geordnet sind:

¹¹⁵ LOMBARDUS 2 Sent dist 28 cap 4 (Quaracchi, 3. Aufl 1971; 491,17–20), zitiert bei GREG In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 (86,8–11). Zitiert ist allerdings PS-HIER = PELAGIUS Libellus fidei ad Innocentium papam 13 (PL 45,1718). – Vgl GUMPPEL Anm 146 zu Teil I Kapitel 2.

De peccatorum meritis et remissione	7 mal
De spiritu et littera	8 mal
De natura et gratia	20 mal
De perfectione iustitiae hominis	34 mal
De gratia Christi et de peccato originali	31 mal
Contra Iulianum	28 mal
De gratia et libero arbitrio	7 mal
De correptione et gratia	13 mal
De dono perseverantiae	5 mal

Unter den 53 Zitaten aus acht Briefen Augustins überwiegen weit die aus den Briefen 186,188,194 und 217.

Seine Akzentsetzung zwingt Gregor freilich auch, alle die Stellen zu interpretieren, die – besonders in Augustins antimanichäischen Schriften – die Freiheit und Verantwortung des Menschen betonen und deshalb der Notwendigkeit einer stets neuen Hilfe Gottes zu widersprechen scheinen¹¹⁶. Er muß den antipelagianischen Augustin als den maßgeblichen herausstellen¹¹⁷.

Gregor ist sich darüber im klaren, daß seine Augustindeutung auf Widerstand stoßen wird. Wenn er alles, was nicht aus der allein von Gott gegebenen Liebe zu Gott heraus getan wird, Sünde nennt, diese Liebe zu Gott aber von der gratia gratum faciens absetzt, wird ihm widersprochen. Doch beharrt er auf dem Anspruch, Augustin richtig zu deuten, und versichert, wer die Bücher, Briefe und Predigten gelesen habe, in denen sich Augustin mit Pelagius auseinandersetze, der müsse einsehen, daß er Augustins Ansicht richtig wiedergebe¹¹⁸.

Zwei Wegen, die häufig beschritten wurden, um Augustins antipelagianische Aussagen mit dem Billigkeitsempfinden zu harmonisieren, erteilt Gregor eine Absage: Dem Differenzieren in eine Tugend, die Heiden aus natürlichen Kräften erreichen können, und eine, die allein Christen möglich ist. So unterscheidet, wie wir sahen, Petrus Aureoli zwischen einer virtuositas perfecta und einer virtuositas imperfecta¹¹⁹. Gregor dagegen beurteilt alles als Sünde, was nicht aus der durch Gottes auxilium speciale geschenkten Liebe zu Gott geschieht.

Der zweite Weg ist der, Augustins Spitzensätze als polemisch überzogen zu bezeichnen und ihren vermeintlichen wahren Sinn von der unterlegten pädagogischen Absicht her zu erschließen. Gregor sagt gegen diese Methode, mit ihrer Hilfe könne man alles als uneigentliche Rede bezeichnen: „Da

¹¹⁶ Praeterea, contra istam responsonem videtur esse processus Augustini . . . (In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1; 39,29); ferner art 3 Auctoritates Augustini pro parte opposita (68,18–69,29).

¹¹⁷ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 Ad auctoritates Augustini pro parte opposita (79,15–82,12); ferner: testante Augustino se in eo aliquando errasse (q 2 art 1; 96,25).

¹¹⁸ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 1 concl 1 Aliae auctoritates Augustini (47,23–25).

¹¹⁹ Zitiert oben, Anm 57.

sich weder die Kirche irgendwo nachweislich auf das Gegenteil festgelegt hat noch es in der Heiligen Schrift ausgesagt wird, kann mit gleicher Autorität, mit der du behauptest, Augustin habe hier nicht im eigentlichen, wahren Sinne, sondern überspitzt geredet, ein anderer in gleicher Weise behaupten, Augustin habe bei anderen Regeln, die er ebenda zusammengestellt habe, überspitzt geredet und sie seien nicht so aufzufassen, wie sie klingen. Doch für jeden, der sorgfältig zusieht, steht außer Zweifel, daß man sich in viele Irrtümer verstrickte, wenn man so spräche“¹²⁰.

Diese Interpretation der schärfsten Aussagen Augustins wird auch von Gregors Ordensbruder Jacobus Perez von Valencia († 1490) zurückgewiesen: „Gewissen Katholiken erschien die Haltung Augustins gegen die Pelagianer, es könne keiner aus eigener Kraft das Böse meiden, zu hart . . . Deshalb sagen sie, Augustin habe in den genannten Büchern gegen die Pelagianer weder innerhalb der angemessenen Grenzen noch bestimmt geredet, sondern bildlich und übertrieben – vergleichbar einem, der, um ein gebogenes Holz gerade zu richten, es übermäßig nach der entgegengesetzten Seite biege, um es in die Mittelstellung zu bringen: So ist nach ihrer Behauptung Augustin vorgegangen. Denn um die Pelagianer, die ja die Gnade völlig geleugnet hätten, zur rechten Aussage zurechtzubringen, habe er in seinem Reden das rechte Maß überschritten“¹²¹.

Aufs Ganze gesehen hat sich Gregors Position jedoch auch in seinem eigenen Orden nicht durchgesetzt. Das läßt sich beispielsweise belegen an dem Rückgriff des deutschen Augustiners Johann von Paltz († 1511) auf die Interpretation, Augustin habe überzogen geredet: „Manche Doktoren behaupten, Augustin habe eher überspitzt geredet, wenn er sagt, die Kinder müßten Pein leiden. Er habe dies um des Irrtums derer willen getan, die auf die entgegengesetzte Extremposition hinauswollten, diese Kinder würden gerettet werden. Analog dazu scheint man auch sagen zu müssen, mit seiner Behauptung, keiner werde gerettet, der nicht das Sakrament der Taufe empfangen habe, sei er so zu verstehen, daß er eher überspitzt geredet habe wegen des Irrtums derer, die versicherten, sie hätten keine Schuld und hätten der Taufe nicht bedurft – wie etwa der Häretiker Julian, gegen den Augustin sechs Bücher schrieb“¹²².

Wendelin Steinbach († 1519) ist der Ansicht, der Heilige Geist habe dem Apostel Paulus und Augustin eine bestimmte Redeweise eingegeben, um den pelagianischen Irrtum schon im voraus zu widerlegen. Da diese Irrlehre aber längst überholt sei, hält er Gregors Forderung, auch jetzt noch von der

¹²⁰ GREG In 2 Sent dist 30–33 q 3 (Bd VI 212, 4–9).

¹²¹ IACOBUS PEREZ DE VALENCIA Centum ac quinquaginta psalmi Davidici etc, zu Ps 45, quaestio finalis art 4 dub 4 (Lyon 1514). Hier zitiert nach Wilfrid Werbeck, Jacobus Perez von Valencia (= Beiträge zur historischen Theologie 28), Tübingen 1959, 237 Anm 1.

¹²² JOHANNES VON PALTZ Supplementum Coelifodinae, 1. Aufl Erfurt 1504, fol Z3r.

Notwendigkeit eines *auxilium speciale* für alle moralisch guten Akte auszugehen, für unbegründet¹²³.

Auf Gregors Linie sehen wir dagegen die Reformatoren Karlstadt und Luther. Karlstadt stellt die These auf: „Die Behauptung, Augustin rede gegen die Häretiker auf eine Weise, die das rechte Maß überschreite, ist hin-fällig. Dies geht gegen die zeitgenössischen Theologen“¹²⁴. Und Gregors Ordensbruder Luther eröffnet seine *Disputatio contra scholasticam theologiam* im September 1517 mit der These: „Zu behaupten, Augustin rede gegen die Häretiker auf eine Weise, die das rechte Maß überschreite, heißt behaupten, er habe fast überall gelogen“¹²⁵. Entschieden lehnt er eine Interpretation der antipelagianischen Äußerungen als situationsbedingte Ausnahmen ab. Im Gegenteil: Gerade diese Äußerungen sind es, die zum Maßstab gemacht werden müssen.

Auf Augustin beruft sich Gregor, seine antipelagianischen Erkenntnisse will er neu zur Geltung bringen. Also ist Augustin in seinen antipelagianischen Schriften auch der Maßstab, an dem Gregor zu messen ist, und nicht Gregors Übereinstimmung mit dogmatischen Entwicklungen, die nach seiner Zeit stattfanden¹²⁶. Augustin sollte nicht in einen Strom der Rechtgläubigkeit eingebettet, sondern als der Vorkämpfer gegen Pelagius auch in seinen schroffen Sätzen akzeptiert werden¹²⁷.

¹²³ HEIKO A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 21980, 122–134.

¹²⁴ 151 Thesen *De natura, lege et gratia* vom 26. April 1517, These 60: „Corruit hoc, quod Augustinus contra haereticos loquitur excessive, contra modernos“.

¹²⁵ WA Bd 1. 224,7f: „Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, est dicere Augustinum fere ubique mentitum esse“.

¹²⁶ Gegen STEGMÜLLER, aaO, 401: „Man vermißt bei ihm die *gratia actualis elevans*, weil man auch die *gratia habitualis elevans* im heutigen Sinne vermißt. Ihre Stelle nimmt die *caritas* und *acceptatio* ein“. Doch spricht Stegmüller selbst an späterer Stelle von einem „Primat der *gratia sanans* über die *gratia elevans*“ (ebd 401, vgl auch 402). – GUMPEL redet von Gregors „noch relativ wenig ausgefeilten Problemstellungen“ (ebd 39), vergleicht seine Aussagen mit den „heute eingebürgerten Lehren“ (ebd 303) und nimmt ihn unnötigerweise in Schutz gegen den Verdacht, er könne Lehren den Weg gebahnt haben, die die Kirche verwarf (ebd 228). Wohl erkennt Gumpel, daß Augustin Gregors Hauptgewährsmann ist, doch veranlaßt ihn diese Erkenntnis nicht dazu, zu untersuchen, ob Gregor sich zu Recht auf Augustin berufe und was das für die Beurteilung seiner Aussagen über die moralisch guten Akte austrage (ebd 108, 139, 149).

¹²⁷ Gumpel redet von „dem antipelagianischen Schrifttum“, „der antipelagianischen Tradition“ und der „katholischen Tradition“ (ebd 74–78). Zu selbstverständlich bündelt er einzelne Zitate aus verschiedenen Schriften verschiedener Kirchenväter zu „der Tradition“ (ebd 99). Kennzeichnend ist der Satz: „entweder haben nämlich diese Dokumente (*scil* des pelagianischen und semipelagianischen Streits) die Meinungen des hl Augustinus in ihrem Entstehen mitbestimmt oder wenigstens bestärkt oder aber – und dies ist natürlich der weitaus häufigere Fall – sie sind umgekehrt, direkt oder indirekt, entscheidend von den Lehren des *doctor gratiae* abhängig“ (ebd 133). Hier wird Augustins Bedeutung für den Kampf gegen Pelagius in unzulässiger Weise gemindert.

9. Die Inanspruchnahme des Lombarden für Gregors Position

Scheint nicht der Magister Sententiarum selbst den Gegnern Gregors beizupflichten, wenn er sagt: „Wir leugnen nicht, daß vor und außer dieser Gnade viel Gutes von Menschen getan wird durch den freien Willen“¹²⁸? Wie will Gregor dieses gewichtige Wort entkräften, wenn der Lombarde selbst als Beleg auch noch ein Zitat anführte, das aus Augustins antipelagianischen Schriften stammen soll¹²⁹? Ist dies Gute, das der Mensch kraft freien Willens bewirken kann, moralisch gut oder nicht?

Gregor unterscheidet, wie oben bereits erwähnt, zwischen einem Gutsein des moralischen Lebens und einem Gutsein des natürlichen Lebens. Letzteres ist auch Menschen möglich, die voller Fehler (*vitia*) sind und moralisch schlecht leben. Wenn also der Magister von Gutem spricht, das vor und außer der Gnade durch den freien Willen gewirkt wird, so kann er nur ein Gutsein des natürlichen Lebens gemeint haben, lautet Gregors Auskunft. Er stützt sie durch eine Betrachtung der vom Lombarden angeführten ‚Augustin‘-Stelle in ihrem Kontext. Bei den *bona*, von denen dieser Text spricht, handelt es sich um solche, die aus dem *bonum naturae* entstehen. Der freie Wille ist also nicht imstande, Gutes zu wirken, das vor Gott zählt¹³⁰. Da die recht verstandene Belegstelle Gregors Ansicht bestätigt und der Magister seinen ‚Augustin‘ ja recht verstanden haben wird, darf also die Autorität des Lombarden nicht gegen die Notwendigkeit des *auxilium speciale dei* ins Feld geführt werden.

10. Zusammenfassende Würdigung

Gregor stellt die Ethik mit Entschiedenheit auf eine theologische Basis: Moralisch gut sind seiner Ansicht nach nur Akte, die durch Gottes *auxilium speciale* ermöglicht wurden und um Gottes willen getan wurden. Jeder moralisch gute Akt muß aus der jeweils neu von Gott geschenkten *caritas* geschehen. Ohne Gottes spezielle Gnadenhilfe kann der Mensch in seinem Zustand nach dem Sündenfall nicht nur keinen moralisch guten Akt tun, sondern nicht einmal erkennen, was er wollen oder nicht wollen sollte. Und könnte er es erkennen, so könnte er es nicht wollen. Gottes allgemeiner Einfluß, den der Mensch ohnehin zu jedem Akt braucht, genügt nicht zum moralischen Handeln. Und um jedes Mißverständnis auszuschließen, betont Gregor ferner: Gottes spezielle Gnadenhilfe erleichtert nicht nur, sondern sie ermöglicht überhaupt erst den guten Akt.

Entscheidender Umstand dafür, daß ein Akt als moralisch gut gelten darf, ist, daß er um Gottes willen getan wird. Und eben dies erreicht kein

¹²⁸ LOMBARDUS 2 Sent dist 26 cap 7,1; zitiert bei GREG q 1 art 3 (70,7–9).

¹²⁹ PS-AUG Hypomn 3,4,5 (PL 45, 1623).

¹³⁰ In 2 Sent dist 26–28 q 1 art 3 Ad auctoritatem Lombardi pro parte opposita (82,14–83,25).

Sünder aus eigener Kraft. Damit ist nun jeder Selbsttätigkeit des Menschen nicht erst beim verdienstlichen Werk, zu dem die gratia gratum faciens nötig ist, sondern schon beim moralisch guten Werk eine Absage erteilt.

Gottesgelehrtheit und Weltweisheit werden von Gregor also zunächst nicht miteinander vermittelt. Sein erster Vorstoß zielt ganz entschieden darauf, die Ethik allein auf Gottes spezielle Gnadenhilfe aufzubauen. Alle landläufig als moralisch betrachteten Taten müssen sich fragen lassen, um welchen letzten Zieles willen sie getan werden, und nur diejenigen können bestehen, die um Gottes als ihres letzten Zieles willen geschehen. Da die Beurteilung des wirklichen Zieles eines Aktes nicht überprüfbar ist, entzieht sich die moralische Qualität eines Aktes der menschlichen Bewertung.

Ist dies aber erst einmal gesichert, so verzichtet Gregor nicht darauf, seine Auffassung vom moralisch guten Akt gegen Einwände der Vernunft zu wappnen. So wenig er Zugeständnisse an die Fähigkeiten des Menschen aus eigener Kraft zu machen bereit ist, so sehr ist er doch daran interessiert, herauszustellen, daß es Folge der Sünde ist, wenn der Mensch aus eigener Kraft nicht propter deum zu handeln vermag. Denn die Unfähigkeit zum Guten ist laut Augustin ja schon Strafe für die Sünde, die von Adam her über die Menschheit kam, und insofern schuldbedingt.

Wenn erst der Primat der Glaubenswahrheit vor der Vernunft gesichert ist, bemüht sich Gregor, die Vernunftgemäßheit der Glaubenswahrheit zu erweisen. Ihm liegt lediglich daran, der Einebnung dessen, was ein Christ glauben könne, in das, was der ratio annehmbar erscheint, zu widerstehen. Dagegen ruft er Augustin auf den Plan, um einem Wiederaufleben des allzu gewiß überwunden geglaubten Pelagius zu wehren. Doch sollen Glaube und Vernunft keineswegs getrennte Wege gehen. Deshalb ist sein nächstes Bemühen sogleich die Absicherung des Behaupteten gegen Einwände der Vernunft.

Die Kontroverse, die Gregor mit seinen namentlich nicht genannten Gegnern ausficht, bricht im Jahrhundert der Reformation erneut auf. Der Buchdruck schafft neue Möglichkeiten, Augustins Werke kennenzulernen. Doch zeigt ein Vergleich der antipelagianischen Schriften, die Gregor in der Gnadenlehre zitiert, mit denen, die der Basler Drucker Amerbach in seine Augustinausgabe (1489–1506) aufgenommen hat, daß Gregors Augustinkenntnisse profunder waren als die der Berater Amerbachs: In den achten Band der Amerbachausgabe, den Luther als die Zusammenstellung der antipelagianischen Schriften Augustins schätzte, fanden *De peccatorum meritis*, *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae hominis* und *De dono perseverantiae* keine Aufnahme¹³¹. Innerhalb der altgläubigen Partei wird der Kampf um Augustin auf dem Konzil von Trient ausge-

¹³¹ LUTHER, Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516 (WABr 1.70,8–12). Luther nennt die Schrift ‚*De spiritu et littera*‘, obwohl sie nicht im achten Band der Amerbachausgabe steht.

tragen¹³², und auch hier gehört Gregor von Rimini zu den Gewährsmännern für die ungemilderte Schärfe des antipelagianischen Augustin.

Register der von Petrus Lombardus und Gregor von Rimini
In 2 Sent dist 26–29 zitierten Augustinstellen

<i>Augustinus</i>	<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Contra Adimantum		
26 (PL 42,169)	69,12–14	II,28,3(490,4–6)
Cf 27 (PL 42,170)		II,28,3(490,15–20)
De duabus animabus		
10,14 (PL 42,104)		II,26,2(471,16f)
11,15 (PL 42,105)	114,8f	
12,17 (PL 42,107)	23,15f	II,27,2(481,21–24) II,28,2(489,17–19)
13,20 (PL 42, 109)	69,7–9	
De civitate Dei		
2,7 (PL 41,52)	151,1–7	
Cf 5,12ff (PL 41,154ff)	74,27–32	
5,12,1 (PL 41,155)	75,11–13	
5,15 (PL 41,160)	66,25–30	
Cf 5,15 (PL 41,160)	75,5 f	
5,19 (PL 41,166)	75,14–20	
12,9 (PL 41,356)	120,16–20	
19,25 (PL 41,656)	31,28–33	
21,16 (PL 41,730)	30,5 f	
De correptione et gratia		
2,3 (PL 44,917)	50,13–17	
2,4 (PL 44,918)	78,19	
6,10 (PL 44,922f)	102,26f. 103,2–4	
11,31 (PL 44,935)	28,28–30 117,23–30 119,10 f 173,28 f	
Cf 11,31 (PL 44,935)	120,36–121,3	
11,32 (PL 44,935 f)	87,13–18 119,17–20 121,4–9	
Cf 11,32 (PL 44,935 f)	131,17 f	

¹³² Dazu Eduard STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin. Augustin und die Augustiner auf dem Tridentinum*. Paderborn 1937. – Vgl die Besprechung von Hubert Jedin in der *Theologischen Revue* 37 (1938) 429f.

<i>Augustinus</i>	<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Contra Cresconium grammaticum et Donatistam		
1,5,7 (PL 43,450)	76,7–10	
De doctrina christiana		
3,10,16 (PL 34,72)		II,27,8 (486,21 f)
De dono perseverantiae		
Cf 2,3f (PL 45,996f)	34,16 f 93,15 f	
2,4 (PL 45,996f)	103,2–6	
7,13 (PL 45,1001)	132,11–13	
Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate		
8,24 (PL 40,244)	133,12f	
Cf 8,24 (PL 40,244)	52,23	
9,32 (PL 40,248)		II,26,2 (471,24–472,11) II,26,4 (473,29–474,7) II,26,4 (475,3 f) II,26,8 (478,12f)
Cf 22,81 (PL 40,271)	52,23 f	
28,105f (PL 40,281 f)		II,29,1 (492,14–21)
28,106 (PL 40,282)	121,11–20	II,26,3 (473,20–23)
31,117 (PL 40,287)		II,26,3 (473,25)
Epistulae		
145,2f (PL 33,593)		II,26,4 (475,25 f)
147,11,27 (PL 33,608)	150,28–31	
157,2,4 (PL 33,675)	94,22–26	
157,2,5 (PL 33,675)	29,1–4 164,28–31	
Cf 167,1,1 (PL 33,733)	71,29 f	
177,4 (PL 33,766)	94,8–11	
Cf 177,4 (PL 33,766)	93,5 f	
186,2,5 (PL 33,818)	54,5 f	
186,2,6 (PL 33,818)	32,22–25	
186,3,9f (PL 33,819)		II,26,3 (473,2–8)
186,3,10 (PL 33,819 f)	32,26–28	II,26,2 (472,17–21) II,26,8 (478,14 f)
186,9,32 (PL 33,827f)	25,8–10	
Cf 186,9,32 (PL 33,827f)	61,1 f 89,24–27	
186,9,33 (PL 33,828)	89,27–90,2	
Cf 186,9,33 (PL 33,828)	26,15 f 92,9–12 101,5–7	
186,10,34 (PL 33,829)	25,18 f	
186,10,35 (PL 33,829)	26,28 f	
Cf 186,10,35 (PL 33,829)	61,28–32	

<i>Augustinus</i>	<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Cf 186,10,36 (PL 33,829f)	158,21–26	
186,10,36 (PL 33,830)		II,26,1 (471,9f)
186,11,38 (PL 33,831)	98,20–25	
188,1,3 (PL 33,849)	48,5–9	
188,2,4 (PL 33,850)	47,30–48,3	
Cf 188,2,4 (PL 33,850)	85,1–3	
188,2,5 (PL 33,850)	48,13–15	
188,2,6 (PL 33,851)	48,16–18	
188,2,7 (PL 33,851)	48,20–26	
	48,31–49,2	
188,2,8 (PL 33,852)	155,4–7	
194,3,7 (PL 33,877)		II,26,7 (477,12–16)
194,4,18 (PL 33,880)	54,9–14	
	142,1–3	
	142,29–143,1	
	143,11–16	
194,5,19 (PL 33,880)		II,27,4 (483,8–10)
		II,27,6 (484,14–20)
194,6,27 (PL 33,883)	149,23–33	
194,8,35 (PL 33,887)		II,26,1 (470,20f)
196,2,7 (PL 33,894)	55,18f	
	161,30f	
Cf 217,1,1–		
217,4,15 (PL 33,978–984)	55,11f	
217,1,1 (PL 33,978)	97,17–24	
217,1,1f (PL 33,978)	97,31–98,1	
Cf 217,1,2 (PL 33,978f)	97,1f	
217,1,3 (PL 33,979)	96,23f	
217,2,4 (PL 33,979)	98,13–16	
217,2,6 (PL 33,980f)	98,6–8	
217,2,7 (PL 33,981)	34,13–16	
	98,8f	
Cf 217,2,7 (PL 33,981)	93,15f	
217,3,10 (PL 33,982)	36,30–37,1	
217,4,12 (PL 33,983)	29,29f	
	159,24–26	
217,4,13 (PL 33,983)	160,35–161,3	
217,5,16 (PL 33,984)	26,19–22	
	159,31	
	161,6f	
Contra Epistulam fundamenti		
34,37 (PL 42,199f)	196,7f	
Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos		
60f (PL 35,2079)		II,28,3 (490,23–27)

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Contra Faustum			
Cf 21,1	(PL 42,387)	137,1–3	
Contra Felicem Manichaeum			
2,4	(PL 42,538)	69,19f	
(Ps-Augustinus = Fulgentius Ruspensis) De fide ad Petrum			
3,34	(PL 40,764)	28,15–19	
		36,24–28	
		134,2–7	
Cf 3,34	(PL 40,764)	36,19–21	
31,74	(PL 40,775)	71,4–8	
		173,13–16	
32,75	(PL 40,775)	147,2–9	
Contra Fortunatum Manichaeum			
21	(PL 42,122)	69,15f	
22	(PL 42,125)	69,16f	
Epistolae ad Galatas expositio			
43	(PL 35,2136)	50,3–5	
		155,18–20	
Cf 43	(PL 35,2136f)	84,4–6	
		155,21–24	
De Genesi ad litteram			
4,12,23	(PL 34,305)	116,31–117,10	
Cf 9,9,15	(PL 34,398)	117,16	
Cf 11,40,54f	(PL 34,451 f)		II,29,3 (494,1–4)
11,40,55	(PL 34,452)		II,29,5 (494,23–495,2)
11,42,58	(PL 34,452)		II,29,2 (493,20)
De Genesi contra Manichaeos			
2,22,34	(PL 34,213)		II,29,4 (494,13–16)
2,23,35f	(PL 34,214f)		II,29,5 (495,2–8)
De Gestis Pelagii			
Cf 14,30	(PL 44,337)	98,13–16 allerdings auch = Epist 217,2,4	
De gratia Christi et de peccato originali			
1,2,2	(PL 44,360f)	158,4–9	
1,4,5	(PL 44,362)	59,9–27	
		163,27–32	
Cf 1,4,5–1,5,6	(PL 44,362)	163,25–27	
1,5,6	(PL 44,363)	55,24–27	
1,6,7	(PL 44,363)	60,5–8	
1,7,8	(PL 44,364)	56,24–27	
Cf 1,8,9	(PL 44,364f)	55,16f	
Cf 1,10,11	(PL 44,365)	35,27–30	
		56,31–57,8	

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
	1,12,13	(PL 44,367)	57,9–11
	1,14,15	(PL 44,368)	57,12–16
Cf	1,14,15	(PL 44,368)	72,28 f
Cf	1,16,17	(PL 44,369)	35,30 f
Cf	1,17,18–		
	1,21,22	(PL 44,369–371)	35,31–33
	1,25,26	(PL 44,373)	35,34–36,7 55,27–29
Cf	1,25,26	(PL 44,374)	53,29–32
	1,26,27	(PL 44,374)	165,32–34
	1,27,28	(PL 44,374 f)	91,14–21
Cf	1,27,28	(PL 44,374 f)	95,13–15
Cf	1,28,29	(PL 44,375)	91,26–31
	1,29,30	(PL 44,375)	91,31–92,1
	1,30,31	(PL 44,375)	92,4–6
Cf	1,37,40–		
	1,38,42	(PL 44,378 f)	84,31–85,1
	1,40,44	(PL 44,380)	91,22–25
	1,44,48	(PL 44,382)	40,25–28
	1,45,49	(PL 44,382)	70,22–26.27–32
	1,47,52	(PL 44,383 f)	57,23–31 164,20–25
De gratia et libero arbitrio ad Valentinum			
	2,4	(PL 44,884)	68,13–16
	5,10	(PL 44,888)	71,8 f
	5,12	(PL 44,888 f)	II,27,7 (485,19 f. 23–26)
	7,16	(PL 44,891)	100,31 f
Cf	9,21	(PL 44,893 f)	79,4 f
	16,32	(PL 44,900 f)	77,35–78,4
Cf	16,32	(PL 44,900 f)	79,4 f
	17,33	(PL 44,901)	78,4–9 II,26,1 (470,6–11)
De haeresibus ad Quodvultdeum			
	88	(PL 42,47 f)	94,19–21 163,19 II,28,1 (488,2–26)
(Ps-Augustinus) Hypomnesticon			
	3,1,1	(PL 45,1621)	130,17–22 134,34–135,1 154,11–17
	3,2,2	(PL 45,1621)	115,14–17 130,22–29 135,2–5
Cf	3,2,2		152,18
	3,4,4	(PL 45,1623)	135,5–7 153,15–17.18–21

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Cf 3,4,5	(PL 45,1623)	70,9 82,23–33	
Cf 3,8,12f	(PL 45,1629)	146,24–29	
3,9,17	(PL 45,1631)	70,15f	
3,10,18	(PL 45,1631)	70,16–19	
3,13,29	(PL 45,1636)	32,18 f	
In Ioannis Evangelium tractatus 124			
26,2	(PL 35,1607)		II,26,4 (474,15–17)
40,9	(PL 35,1690)		II,27,8 (486,19)
Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem			
Cf 4,3,14–			
4,3,33	(PL 44,743–756)	39,29f	
Cf 4,3	(PL 44,743 ff)	46,30 f	
Cf 4,3,16	(PL 44,744)	39,30–40,3	
4,3,16	(PL 44,744)	74,17–21	
4,3,16	(PL 44,745)	74,22–26	
4,3,17	(PL 44,745)	47,4 f	
Cf 4,3,18–21	(PL 44,746–749)	75,20 f	
Cf 4,3,19	(PL 44,747)	40,3–5 40,13–15	
Cf 4,3,20–33	(PL 44,748–756)	40,6f	
4,3,20	(PL 44,748)	40,7f	
4,3,21	(PL 44,749)	31,12–25	
Cf 4,3,21	(PL 44,749)	40,9f 73,28–31	
4,3,22	(PL 44,749)	79,18–21	
4,3,25	(PL 44,751)	80,23f 84,27–30	
Cf 4,3,25	(PL 44,750f)	141,12–14	
4,3,32	(PL 44,754)	79,21–33	
Cf 4,3,32	(PL 44,754 f)	74,1 f	
4,3,33	(PL 44,755)	68,34–69,5	
Cf 4,3,33	(PL 44,755)	40,3–5 40,10–13	
5,3,9	(PL 44,788)	29,23–26	
5,4,14	(PL 44,791)	71,10–12	
5,16,65	(PL 44,819f)	85,15–19	
6,16,50	(PL 44,851)	52,30–53,3 138,8–12	
Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus			
1,141	(PL 45,1140)		II,26,1 (470,20–471,5)
De libero arbitrio			
1,6,15	(PL 32,1229)	139,31–33	
1,10,20	(PL 32,1232)	140,7–9	

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Cf 1,12,26	(PL 32,1235)	69,24 f	
Cf 2,19,50	(PL 32,1268)	67,11–14	
Cf 3,3,7	(PL 32,1274)	69,24 f	
Cf 3,3,8	(PL 32,1275)	69,24 f	
3,13,38	(PL 32,1290)	136,29–31	
3,18,50	(PL 32,1295)	87,31 f	II,28,2 (489,4f)
		108,7–9	
3,18,51	(PL 32,1296)	136,26–29	
Cf 3,18,51 f	(PL 32,1295 f)	52,22 f	
3,18,52	(PL 32,1296)	133,8–11	
3,20,55	(PL 32,1297)	133,6 f	
Cf 3,20,55	(PL 32,1297)	136,6 f	

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum

1,8,13	(PL 32,1316)	31,2–7
1,14,24	(PL 32,1321)	31,8–11

De natura et gratia

2,2	(PL 44,248 f)	62,31–63,3.6–11
18,20	(PL 44,256)	34,11 f
		102,19
Cf 18,20	(PL 44,256)	93,15 f
26,29	(PL 44,261)	77,13–18
		104,2–4
		112,5–16
Cf 44,51 f	(PL 44,272)	85,13 f
Cf 61,71–67,80	(PL 44,282–287)	107,28 f
62,72	(PL 44,283)	107,30–32
		111,3 f
65,78	(PL 44,286)	108,1–6
		111,5 f
Cf 65,78	(PL 44,286)	111,7–9
66,79	(PL 44,286)	111,9–13
67,80	(PL 44,286)	108,7–9
		112,29–35
69,83	(PL 44,289 f)	167,16–26
Cf 69,83	(PL 44,289)	167,8–10

De patientia

Cf 26–28	(PL 40,623–625)	39,26–28
27,24	(PL 40,624)	50,19–29
Cf 27,24	(PL 40,624)	74,12–15
		92,31–36
27,25–28,25	(PL 40,624)	50,31–51,16

*Augustinus**Gregorius**Petrus Lombardus*

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum

2,2,2	(PL 44,151)	93,20–28	
2,4,7	(PL 44,155)	108,28–31	
2,17,26	(PL 44,167)	53,6–11	
Cf 2,18,28	(PL 44,168)	28,7	
Cf 2,18,29	(PL 44,168)	36,8–13	
2,18,30	(PL 44,169)	28,4f	
2,19,33	(PL 44,170)	28,5–7	
2,21,35	(PL 44,172)		II,29,6 (495,12–14)

De perfectione iustitiae hominis

2,1	(PL 44,293)	108,24–27	
Cf 2,1	(PL 44,293)	111,27–32	
2,2	(PL 44,293)	106,29f	
Cf 2,2–7,16	(PL 44,293–299)	106,25–27	
Cf 2,2	(PL 44,293)	109,3f	
2,3	(PL 44,294)	88,15 f	
Cf 2,4	(PL 44,294)	163,19–21	
3,5	(PL 44,294 f)	76,26–35	
		106,32	
		109,8–13	
3,6	(PL 44,295)	107,2	
		109,18–21	
4,9	(PL 44,295 f)	110,14–19	
5,11	(PL 44,296)	107,6	
		110,1–3	
Cf 5,11	(PL 44,296 f)	109,25–30	
6,13	(PL 44,297 f)	107,7–9	
		110,11–14	
6,14	(PL 44,289)	107,13f	
		110,17–19	
6,15	(PL 44,298)	107,10f	
		113,23–27	
Cf 9,20	(PL 44,301 f)	107,26 f	
10,21	(PL 44,303)	34,8f	
Cf 10,21	(PL 44,302 f)	85,10–13	
		93,15 f	
		167,7 f	
10,22	(PL 44,303 f)	167,27–29	
19,40	(PL 44,314)		II,26,1 (471,6–8)
19,41	(PL 44,314)	79,10f	
Cf 19,41	(PL 44,314)	79,4f	
21,44	(PL 44,317 f)	95,4–8	
		102,13 f	

<i>Augustinus</i>	<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
(Ps-Augustinus) De praedestinatione et gratia		
9,10	(PL 45,1671)	29,10–13 126,20–22
De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium		
2,5	(PL 44,962f)	23,20–22
3,7	(PL 44,964)	40,19–21 96,27–97,1
Cf 3,7	(PL 44,964f)	97,1–5
4,8	(PL 44,966)	97,5–11
Cf 5,9f	(PL 44,967f)	38,19–25
5,10	(PL 44,968)	97,11–14
7,12	(PL 44,970)	27,25–27 39,4–6
Enarrationes in Psalmos		
In Ps 58 serm 2,11	(PL 36,712)	50,6–12
In Ps 67,41	(PL 36,838)	II,26,4 (474,23–25)
Cf In Ps 118 serm 8,3	(PL 37,1520f)	56,10
In Ps 118 serm 8,4f	(PL 37,1522)	II,26,6 (476,14–24)
In Ps 118 serm 26,1	(PL 37,1577)	II,27,1 (480,13–16)
In Ps 118 serm 27,3	(PL 37,1581)	86,5–7
Quaestiones Evangeliorum		
2,19 in Lc 10,30	(PL 35,1340)	139,21f
2,39 in Lc 17,5	(PL 35,1352)	II,27,8 (487,4f)
De diversis questionibus ad Simplicianum		
1,1,8	(PL 40,108)	155,1f
1,1,15	(PL 40,108)	155,32–156,1
1,2,2		39,11–21
1,2,2	(PL 40,112)	27,32–28,1 160,20–30
Cf 1,2,2	(PL 40,111)	27,29–32 99,11–13
2,1,4	(PL 40,131)	69,21–23
De vera religione		
14,27	(PL 34,133)	88,4–6
14,28	(PL 34,134)	88,10–12
Retractationes		
1,9,3	(PL 32,595–597)	II,28,1 (487,23–25)
Cf 1,9,3–5	(PL 32,595–598)	170,1–3
Cf 1,9,3	(PL 32,595f)	69,24f
1,9,4	(PL 32,597)	II,26,3 (473,12–17) II,26,10 (479,4–12) (bis) II,27,8 (486,8–10)
Cf 1,9,5	(PL 32,597)	113,14–17
1,9,6	(PL 32,598f)	52,25–27 76,16f 138,31–33
		II,26,11 (479,17–23) II,27,2 (481,20f) II,27,8 (486,10)

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Cf 1,13,5	(PL 32,604)	113,28–31	
		114,11–14	
1,15,4	(PL 32,609f)	114,1.10f	
		131,14f	
Cf 1,15,1.6	(PL 32,608.610)		II,28,3 (489,23–28)
1,15,8	(PL 32,611)	81,25–28	
1,22,4	(PL 32,620)	81,31–35	II,28,3 (490,8–13)
			II,28,3 (490,15–20)
Cf 1,22,4	(PL 32,620)	69,24f	
		79,4f	
1,23,2f	(PL 32,621 f)		II,28,3 (491,1–5)
Cf 1,23,3f	(PL 32,621 f)	97,1–3	
Cf 2,1,2	(PL 32,630)	79,4f	
		82,1	
Cf 2,50	(PL 32,650)	59,7	
 (Ps-Augustinus = Prosper Aquitanus) <i>Sententiae ex Augustino delibatae</i>			
20	(PL 45,1861)	30,1–3	
22	(PL 45,1861)	53,32–54,1	
		78,24f	
Cf 22	(PL 45,1861)	141,8f	
314	(PL 45,1886)	78,25–27	
316	(PL 45,1887)		II,28,3 (491,8–10)
 <i>Sermones</i>			
26,13,14	(PL 38,177)	33,3–7	
156,11,12	(PL 38,856)	29,5–9	
		125,28–30	
Cf 156,11,12	(PL 38,856)	38,13–16	
176,5,5	(PL 38,952)	28,11f	
 (Ps-Augustinus = Caesarius Arelatensis) <i>Sermo 225</i>			
225,2	(PL 39,2161)	86,4f	
 (Ps-Augustinus = Quodvultdeus) <i>Sermo 4 Contra Iudaeos, paganos et Arianos</i>			
4,2	(PL 42,1118)		II,29,2 (493,11f)
			II,29,2 (493,12–15)
 <i>De spiritu et littera</i>			
2,4	(PL 44,202)	49,6–9	
3,5	(PL 44,203)	49,14–26	
9,15	(PL 44,209)		II,26,7 (477,12–16)
			II,27,2 (481,7–10)
14,25	(PL 44,216)		II,26,5 (475,29)

<i>Augustinus</i>		<i>Gregorius</i>	<i>Petrus Lombardus</i>
Cf 26,46f	(PL 44,228 f)	141,12–14	
27,47	(PL 44,229)	84,14–20	
27,48	(PL 44,230)	80,17f	
27,48–28,48	(PL 44,229f)	68,21–26	
28,48	(PL 44,230)	80,32–36	
De trinitate			
13,2,5	(PL 42,1016 f)		II,27,8 (487,5 f)